

THOMAS PRÖPPER

VANGELO RAGIONE LIBERTÀ

LINEAMENTI
DI UN'ERMENEUTICA
TEOLOGICA

a cura di
Antonio Autiero

19

EDB

Fondazione Bruno Kessler
Centro per le Scienze Religiose

Scienze religiose. Nuova serie

THOMAS PRÖPPER

Vangelo, Ragione, Libertà

Lineamenti di un'ermeneutica teologica

a cura di Antonio Autiero



EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

FBK - Centro per le Scienze Religiose

Sede: Via S. Croce, 77 – 38100 Trento

tel. 0461-210232 / fax 0461-980436 / e-mail segretisr@fbk.eu

Direttore

Antonio Autiero

Edizione originale: *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 2001

Traduzione italiana di *Tristana Dini*

PRÖPPER, Thomas

Vangelo, ragione, libertà : lineamenti di un'ermeneutica teologica / Thomas Pröpper ; a cura di Antonio Autiero. - Bologna : EDB, 2008. - 407 p. ; 21 cm. - (Scienze religiose. Nuova serie ; 19)

Nell'occh.: Fondazione Bruno Kessler. Centro per le Scienze Religiose. - Tit. orig.: *Evangelium und freie Vernunft : Konturen einer theologischen Hermeneutik*

ISBN 978-88-10-41513-9

1. Teologia 2. Religione - Filosofia I. Autiero, Antonio

230.01

Scheda a cura di FBK - Biblioteca

Composizione e impaginazione a cura di FBK - Editoria

© 2008 Centro editoriale dehoniano
via Nosadella, 6 - 40123 Bologna
EDB®

ISBN 978-88-10-41513-9

Stampa: Grafiche Dehoniane, Bologna 2008

Indice

Nota introduttiva , di Antonio Autiero	7
Prefazione dell'edizione originale del 2001	9

Parte prima: L'impostazione ellittica: punti focali e categorie

Introduzione	15
Capitolo primo: Libertà come principio filosofico dell'ermeneutica teologica	19
Capitolo secondo: «Se tutto è indifferente ...». Soggettivazione e memoria di Dio	41
Capitolo terzo: «Che niente può separarci dall'amore di Dio ...». Un contributo alla comprensione del «carattere definitivo» della redenzione	61
Capitolo quarto: Autonomia e solidarietà: problemi fondativi dell'obbligazione etico-sociale	81
Capitolo quinto: Sulla giustificazione teoretica del discorso su Dio: adattamento critico di alcune moderne direttive di pensiero	99
Capitolo sesto: Teologia e filosofia	123

Parte seconda: Determinazione della posizione: sviluppi problematici e controversie

Introduzione	131
--------------------	-----

Capitolo primo: Libertà: forme della sua coscienza	135
Capitolo secondo: La determinazione del cristianesimo e della redenzione in Schleiermacher. Sulla problematica dell'ermeneutica antropologico-trascendentale della fede	167
Capitolo terzo: Il fatto del peccato e la costituzione dell'identità umana. Un contributo all'appropriazione critica dell'antropologia di Wolfhart Pannenberg	197
Capitolo quarto: Concetto di filosofia prima o presentazione di un senso ultimo? Osservazioni sul «Compendio di teologia fondamentale» di Hansjürgen Verweyen	229
Capitolo quinto: Evidenza del dovere morale, attuazione di senso e rivelazione. In dialogo con Hansjürgen Verweyen ...	251

**Parte terza: Avviamento alla storia:
accostamenti alla dottrina di Dio**

Introduzione	281
Capitolo primo: Tesi sulla comprensione del miracolo	285
Capitolo secondo: Il molteplice discorso sulla presenza di Dio e di Gesù Cristo. Un tentativo di accesso sistematico	309
Capitolo terzo: Interroganti e interrogati allo stesso tempo. Note sulla teodicea	333
Capitolo quarto: Segnavia per una cristologia dopo Auschwitz	347
Capitolo quinto: Onnipotenza di Dio	361
Capitolo sesto: Libertà di Dio	369
Capitolo settimo: «Dio ha sperato in noi ...».	
Conseguenze teologiche del paradigma della libertà	377
Abbreviazioni	403
Indice dei nomi	405

Nota introduttiva

di Antonio Autiero

La pubblicazione in traduzione italiana del libro di Thomas Pröpper *Evangelium und freie Vernunft* nella collana del Centro per le Scienze Religiose riveste un significato particolare, legato anzitutto al tema stesso del libro. Esso, infatti, si rapporta con un filo conduttore di attenzione nelle scelte strategiche relative alle attività di ricerca del nostro Centro. La tradizione della modernità, con la sua focalizzazione sul soggetto libero e sulla ragione critica, fa da sfondo a una comprensione che tocca anche la teologia come disciplina scientifica, in quella particolare angolatura alla quale si ispirano molte delle aree tematiche con cui negli ultimi anni ci andiamo confrontando. Partendo dalla considerazione della teologia come spazio di riflessione consapevole e critica sui contenuti religiosi, non si può non trovare nel crocevia della modernità il terreno fertile per porre la domanda di plausibilità e di convenienza della ricerca teologica come momento gravitazionale per l'interpretazione e l'autoconsapevolezza del soggetto nella sua libertà e nella sua razionalità.

Proprio l'intreccio («ellittico» lo definisce Pröpper nel suo libro) dei nodi espressi nel titolo racchiude la densità del pensiero di fondo di uno sforzo intellettualmente fine, al quale l'autore si è sottoposto e al quale invita il lettore ad associarsi. La preoccupazione di un radicamento sostanziale del tema della libertà in quello della ragione e viceversa, nonché il loro rimando alla dimensione teologica hanno portato a scandire la triade dei concetti che nella versione originale tedesca prende forma di *Evangelium und freie Vernunft*. In quella italiana abbiamo preferito adeguare l'articolazione dei tre termini nella loro simmetria di sostantivi, soprattutto per sottrarre lo spazio a ogni equivoco, per il quale la «ragione libera» poteva essere intesa in forma di ragione vicina al liberalismo politico. Si sarebbe così tradita la preoccupazione elementare dell'autore, per il quale la libertà della ragione, ma anche la razionalità della

libertà, stanno in un rapporto di reciproca fondazione e di reciproco inveroamento.

Rispetto all'originale tedesco, questa versione italiana ha voluto anche portare ad unità il sistema di note e di rimandi bibliografici presenti nel testo. Esprimiamo apprezzamento riconoscente a Tristana Dini per la traduzione, un'impresa non facile, tuttavia riuscita in modo esemplare. Al tempo stesso nutriamo forte attesa che la lezione qui offerta possa essere recepita, sia nella sua poliedrica articolazione dei contenuti, sia anche come provocazione a riflettere ulteriormente sulla sfida che dalla modernità ancora oggi viene lanciata alla teologia.

Prefazione dell'edizione originale del 2001

I contributi scelti per questo libro, che non erano stati ancora raccolti in volume o erano rimasti addirittura inediti, sono collegati tutti dallo sforzo di sviluppare l'impostazione teologica cui ero giunto attraverso la tematica soteriologica in *Redenzione e storia della libertà* (1985-1988) e di verificarne la tenuta in relazione ad altri contenuti primari della fede e ai relativi problemi della teologia sistematica. Sebbene quasi tutti siano nati da una circostanza casuale – come accade quando gli obblighi presi in occasione dell'invito a partecipare a convegni o a collaborare alla redazione di scritti commemorativi, a manuali e simili, s'impongono con tutta la loro urgenza – nel comporli ho perseguito l'intenzione di portare avanti il percorso iniziato con il mio insegnamento a Münster. Allo stesso tempo – in parte stimolato dall'esterno, in parte sulla base di una motivazione personale – ho colto l'occasione per prendere posizione all'interno della discussione sistematica sui fondamenti, nella forma in cui questa è stata avviata da Karl Rahner nell'ambito della teologia cattolica e si è poi definitivamente consolidata. Non di rado in simili circostanze ho avvertito io stesso il desiderio, poi espresso anche da altri, di sviluppare questa intenzione in maniera più accurata di quanto l'occasione particolare non avesse consentito per rendere più accessibile l'impostazione proposta, che avevo nel frattempo ulteriormente sviluppata. A questo desiderio vorrei ora corrispondere assemblando singoli lavori che s'integrano a vicenda per il loro contenuto, allo scopo di rendere riconoscibile e verificabile il quadro unitario che avevo dinnanzi agli occhi.

Nella formulazione del titolo generale mi sono concesso un paio di licenze di cui occorre fin da subito chiarire il significato. Innanzitutto il termine «ermeneutica», il quale in senso stretto indica la teoria o la dottrina del comprendere e dell'interpretare e solo in un senso più ampio e derivato indica anche lo stesso lavoro del comprendere e dell'interpretare. Effettivamente io lo uso in un senso che oscilla tra entrambi questi significati collegandoli: quando definisco la dogmatica come un'ermeneutica teologica o

un'ermeneutica della fede, la intendo nei termini di una presentazione del suo significato che è inscindibile dall'esplicazione sistematica della verità della fede – altresì nei termini di un accesso al significato della teologia che allo stesso tempo ne controlli l'operato e che abbia riflettuto preventivamente sui suoi prerequisiti. Se la teologia vuole porsi come una mediazione seria della fede, un'appropriazione del suo contenuto e non come mera pratica di giochi di parole tramandati, allora deve rendere conto anche della fondazione della verità che interpreta e del pensiero richiesto per accedervi. Deve verificare inoltre la propria idoneità alle pretese della fede e a quelle della ragione e, nel farlo, deve chiarire con il massimo scrupolo quel momento fondamentale e decisivo per il buon esito del suo lavoro ermeneutico che è la comprensione dell'uomo. L'uomo, infatti, – per questo viene definito immagine di Dio – raggiunge la propria destinazione mediante quella verità che la fede testimonia ed è stato per questa già da sempre creato, per comprenderne la gratuità di cui la parola del vangelo è garanzia. Se una dogmatica così concepita oltrepassa il confine della teologia fondamentale e penetra in territorio filosofico, ciò non indica necessariamente un abuso: essa non mette in discussione il senso della divisione del lavoro per la teologia, ma si fa semplicemente carico di quegli impegni che risultano dalla sua autocomprensione e che non può delegare se non al prezzo di sottrarsi al proprio compito ermeneutico. Qui non si tratta di dispensare la teologia dal compito di meditare il contenuto concreto della verità trasmessa, quanto piuttosto di tentare di aprirsi un accesso ad esso. Una maggiore consapevolezza circa il rischio che la fede, se privata del carattere determinato di quella verità che le conferisce unità sin dall'origine, diventi alla fine alcunché d'irrilevante per gli uomini, consentirà una maggiore consapevolezza nel difenderla, una maggiore concretezza nel valorizzarla e una rinnovata tensione nel giustificarla. Il livello di accesso così raggiunto rappresenta anche il criterio in base al quale l'impostazione teologica qui proposta amerebbe essere giudicata.

Per quanto concerne invece l'espressione «libera ragione» occorrerebbe una giustificazione di gran lunga più puntuale di quanto sia possibile fare in un'introduzione: chi ne avverte il carattere pleonastico può contare da subito sulla mia totale approvazione. Malgrado ciò, non ho voluto rinunciarvi viste le concezioni dominanti della libertà e della ragione nella teologia contemporanea.

nea – tale punto polemico mi appariva troppo importante. Se la ragione, installata in quella vita cosciente di sé che è ogni uomo, non dovesse essere posta in quanto radicalmente libera, ne resterebbero del tutto incomprensibili le prestazioni riflessive e l'originario carattere pratico. Ma soprattutto, in tal modo risulterebbe compromessa anche la libertà, quel principio insostituibile che, grazie alla sua incondizionatezza formale, permette di concepire come un'attuazione genuinamente umana il lavoro di comprensione di un'ermeneutica teologica della rivelazione e che, in qualità di istanza co-fondante, oltre a determinarne le specifiche cognizioni di contenuto, ne garantisce la pretesa di obbligatorietà. E neanche la questione di Dio sarebbe un dato originario proprio dell'uomo – né la parola liberamente inviata da Dio potrebbe riguardarlo in maniera incondizionata, ed essere in quanto tale da lui percepita, interiorizzata e corrisposta. Occorrerà chiarire attentamente quali problemi e prospettive si presentano in questo contesto – e allo stesso tempo spero soprattutto che sarà risolto anche l'equivoco ancora implicito nel titolo, che con l'espressione «libera ragione» si voglia andare incontro a quanti, ignorando la valenza fondante del principio di libertà, sono avvezzi a rimettere le questioni più urgenti al giudizio di un certo relativismo ermeneutico (e di un certo decisionismo etico). Dalle polemiche, così come dagli sforzi costruttivi contenuti in questo libro, devono trasparire le motivazioni che rendono urgente un dibattito sul principio filosofico dell'ermeneutica teologica e che giustificano un così appassionato interesse verso di esso: ma in discussione è anche e fondamentalmente il contenuto determinato della fede, che coincide con il suo significato per l'uomo.

Naturalmente i contributi presenti in questo volume – legati a temi essenziali e urgenti della fede e concentrati su domande nevralgiche dal punto di vista sistematico – non vogliono, pur nella loro unità, presentare una dogmatica, quanto piuttosto tracciarne distintamente i lineamenti. La loro disposizione, che spiego nelle brevi introduzioni alle tre parti, non segue perciò un criterio cronologico, ma contenutistico. Avendo rinunciato a modificare i testi pubblicati (compresi titolo e note), non ho potuto evitare la presenza di alcune ripetizioni. Senza fare riferimento al contesto in cui erano inseriti, sarebbe stato impossibile trattare i temi affrontati nei singoli contributi. Il vantaggio è che ogni contributo è, di volta in volta, leggibile e comprensibile per sé, risultando inoltre più facile cogliere la disposizione d'insieme. Se qualcuno dovesse accorgersi

di un paio di precisazioni contenute nei testi più recenti rispetto a quelli più vecchi – ma mai, mi auguro, tali da motivare un'accusa di inconsistenza – mi andrebbe davvero bene.

Vorrei ringraziare di cuore la signora Bärbel Müller per la sua coscienziosa curatela del manoscritto e per il suo lavoro all'indice dei nomi. Per il loro aiuto nella correzione delle bozze voglio ringraziare inoltre le signore Susanne Scharf e Susanne Schaefer, senza di loro il libro non sarebbe mai stato terminato. La stesura e la pubblicazione di questo libro devono tutto all'amichevole complotto di Gotthard Fuchs, Georg Essen e Magnus Striet ai quali, non solo per questo, mi sento profondamente legato.

Dedico questo libro al professor Hermann Krings, uno dei miei più importanti «maestri attraverso gli scritti», il cui pensiero mi ha aiutato in una fase decisiva a fare chiarezza nei miei pensieri.

Münster, 7 marzo 2001

Thomas Pröpper

Parte prima

**L'impostazione ellittica:
punti focali e categorie**

Introduzione

Un'ellissi tendente al cerchio, la quale riduce il centro cristologico al piano antropologico fino a fare di Cristo un predicato dell'uomo – così Karl Barth ha descritto la dottrina della fede di Schleiermacher. E tuttavia lo stesso Karl Barth non è riuscito, dal canto suo, a sfuggire al sospetto che la sua stessa teologia cada nella tendenza opposta, parimenti responsabile di oscurare il confronto tra Dio e l'uomo. Se questo è vero, entrambe le alternative sono altrettanto fatali: l'ermeneutica teologica può essere infatti strutturata solo in senso bipolare. Struttura bipolare richiesta sia dal concetto di rivelazione – che presuppone un destinatario capace di comprendere e rispondere (magari anche libero) – che da un concetto del comprendere conforme alla rivelazione, e cioè rispettoso del suo libero darsi. Non è possibile stabilire in anticipo quale tipo di pensiero sia appropriato per un tale tipo di comprensione e sia contemporaneamente suscettibile di legittimazione anche sul piano filosofico. Tutti i lavori raccolti in questo volume sono frutto del tentativo di fare della libertà umana la determinazione filosofica fondamentale nell'accesso alla verità rivelata.

Il fitto contributo «Libertà come principio filosofico dell'ermeneutica teologica» appare come testo di apertura poiché sviluppa in modo circostanziato l'autocomprensione della teologia ermeneutica, profilandone l'impostazione bipolare e disegnando i contorni della sua possibile articolazione. In apertura del saggio, viene esposta la tesi secondo cui il significato essenziale della storia di Gesù risiede nel fatto che questa rappresenta la prova dell'amore deciso e incondizionato di Dio per l'uomo e, in quanto tale, la sua autorivelazione. Tale tesi viene poi sviluppata in considerazione della sua fondazione e della sua funzione sistematica in quanto verità fondamentale della teologia cristiana. Dal contenuto e dalla forma essenziale dell'accessibilità di questa verità e, allo stesso tempo, della determinazione della dogmatica, in quanto spiegazione del comprendere proprio della fede, risulta poi il profilo specifico della pretesa avanzata dall'ermeneutica teologica. In particolare, per

la realizzazione di tale pretesa, risulta particolarmente indicato, grazie alle sue prestazioni specifiche, il pensiero trascendentale della libertà, che viene brevemente caratterizzato e delucidato dal punto di vista filosofico e teologico. Fondamentali risultano: 1. la determinazione minima dell'idea di Dio e la dimostrazione della possibilità della sua esistenza e della sua rivelazione, 2. la dimostrazione dell'orientamento dell'uomo verso Dio e la comprensione del significato incondizionato, nonché della specifica gratuità della sua rivelazione, 3. l'accertamento della capacità responsiva dell'uomo, 4. il riconoscimento della libertà come fondamento del dovere etico e come condizione di possibilità di una critica vincolante sul piano argomentativo, 5. l'allestimento di un quadro categoriale perspicuo per la dogmatica materiale e 6. la collocazione della riflessione teologica nel processo della tradizione della fede. Come introduzione potrebbe valere anche il secondo contributo (a tratti narrativo), in particolare la sua parte centrale, dedicata all'apertura di senso del discorso cristiano su Dio, per la sua capacità di tratteggiare nel dettaglio il percorso compiuto dall'analisi della libertà. Qui tema principale è il mutamento dei presupposti della comprensione della fede avvenuto a cavallo tra gli anni Settanta e Novanta, e in particolare la dipendenza dell'autonomo costituirsi della libertà dalle condizioni sociali, meditate alla luce di parole chiave significative e pensate in vista delle loro possibili conseguenze per la presentificazione della fede.

Gli altri contributi di questa sezione sviluppano in maniera costruttiva alcuni punti fondamentali del programma appena esposto. Il terzo contributo è dedicato ad una più ampia fondazione della verità teologica fondamentale, rappresentata dall'identità tra la storia di Gesù e l'autorivelazione di Dio. S'intende in questo modo far luce, con l'ausilio della nozione di simbolo, sulla struttura dell'operato di Gesù inteso come tramite dell'amore di Dio (e sulla struttura della prassi rappresentante della fede), allo scopo di avviare una comprensione del «carattere definitivo» della redenzione in cui non risulti disattivata la coscienza escatologica propria della tradizione ebraica (nonché la questione della teodicea).

Il quarto contributo mira al consolidamento di un'impostazione autonoma dell'etica e cerca di giungere ad una comprensione del carattere obbligatorio di una solidarietà intesa come incondizionata a partire da una concezione della libertà auto-obbligata. Tale contributo mette inoltre a fuoco il significato che l'appello all'uomo

contenuto nell'autorivelazione di Dio riveste per la definizione della rivelazione stessa, sviluppandone gli aspetti rilevanti sul piano etico. Questa operazione consente di determinare il rapporto tra peccato e colpa, fede ed etica – relativamente alle aporie proprie dell'esistenza etica – e di mettere in evidenza l'importanza che la direttiva di senso proveniente dalla fede riveste per l'uomo.

Il quinto contributo mira a dimostrare che i due compiti filosofici fondamentali risultanti dalle istanze dell'ermeneutica teologica possono essere realizzati nell'ambito d'una medesima impostazione, se solo si presuppone la radicale libertà della ragione. Dopo aver ricordato l'importanza della verità della fede s'introduce perciò la dimostrazione della sua possibilità attraverso una discussione delle tipologie fondamentali della concezione moderna di Dio – seguen-done la logica problematica – e se ne riconosce, in un confronto critico con Schleiermacher, il risultato valido: quella determinazione minima dell'idea di Dio che contribuisce alla costruzione di tutti gli enunciati fondati sulla rivelazione.

Nel testo conclusivo il rapporto di determinazione tra rivelazione e comprensione razionale viene riconosciuto come un problema trainante nella storia del rapporto tra teologia e filosofia e come autentico problema dell'ermeneutica teologica, che da questa deve essere affrontato.

Libertà come principio filosofico dell'ermeneutica teologica

La risolutezza con cui sostengo la ripresa teologica del pensiero trascendentale della libertà e di cui il tema che ho scelto mi obbliga ad esplicitare le ragioni,¹ non risponde solo a motivazioni di carattere filosofico. Tale risolutezza si basa anche sulla fiducia nel fatto che la scelta del pensiero trascendentale corrisponde alle esigenze che risultano per la dogmatica – intesa come ermeneutica della fede – dal carattere determinato della verità di cui essa deve spiegare sistematicamente il contenuto, facendone presente il significato incondizionato. Vorrei concentrare la mia spiegazione sul chiarimento di questo ultimo aspetto, senza tralasciare gli argomenti filosofici. Parlo di «fiducia» dal momento che quella prospettiva

¹ Testo della relazione tenuta a Utrecht il 26 maggio 1997 su invito della sezione permanente della «Nederlands School for Advanced Studies in Theology and Religion». Il contributo è stato originariamente pubblicato in «Bijdragen», 59 (1998), pp. 20-40, con il titolo *Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik*. Per una presentazione e spiegazione più dettagliata delle tesi che sono qui di seguito raccolte, in parte integrate e sviluppate, si veda Th. PRÖPPER, *Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik. Systematische Reflexionen im Anschluß an W. Kaspers Konzeption der Dogmatik*, in E. SCHOCKENHOFF - P. WALTER (edd), *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre*, Mainz 1993, pp. 165-192; per l'approfondimento di ulteriori aspetti di questi temi si veda Th. PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1991³, pp. 38-69, 123-137, 171-224; trad. it. (condotta sulla base della seconda edizione tedesca dell'opera, del 1988), *Redenzione e storia della libertà. Abbozzo di soteriologia*, Brescia 1990. Th. PRÖPPER, *Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozioethischer Verpflichtung*, in A. HOLDEGGER (ed), *Fundamente der theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze*, Freiburg i.Br. 1996, pp. 168-183. Parimenti, per i riferimenti solo accennati a W. Pannenberg e H. Verweyen cfr. i seguenti lavori di Th. PRÖPPER: *Das Faktum der Sünde und die Konstitution menschlicher Identität. Ein Beitrag zur kritischen Aneignung der Anthropologie Wolfhart Pannberg's*, in «ThQ», 170 (1990), pp. 267-289; *Erstphilosophischer Begriff oder Aufweis letztgültigen Sinnes? Anfragen an Hansjürgen Verwey's «Grundriß der Fundamentaltheologie»*, in «ThQ», 174 (1994), pp. 272-287; *Solensevidenz, Sinnvollzug und Offenbarung*, in G. LARCHER - K. MÜLLER - Th. PRÖPPER (edd), *Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verwey's Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung*, Regensburg 1996, pp. 27-48.

possiede all'inizio una validità solo opzionale, mentre la dimostrazione della sua legittimità sul piano oggettivo – e cioè del fatto che il pensiero della libertà non solo possa avere legittimità come istanza filosofica, ma possa dare buoni risultati anche in ambito teologico – deve avvenire nel corso del lavoro dogmatico stesso. Ciò che qui di seguito viene sviluppato sotto forma di tesi può solo indicare una direzione, disegnare dei contorni. Le esigenze centrali dell'ermeneutica teologica, ivi espresse, restano comunque valide sotto il profilo criteriologico anche qualora non si sia disposti a seguire il percorso proposto per la loro trattazione. Ora però vorrei venire al mio impegno, che è quello di fornire delle ragioni valide per la mia opzione teorica, prendendo in esame e sviluppando nella maniera più chiara le due tesi che soddisfano la bipolarità ellittica dell'impostazione sistematico-teologica da me prediletta. Nella spiegazione della prima tesi, riferita alla verità fondamentale della teologia cristiana, e cioè alla dogmatica, verranno delineati i contorni delle pretese dell'ermeneutica teologica. Su questa base si potrà chiarire la seconda tesi, riguardante il pensiero della libertà e svolgere quindi il concetto di libertà come principio filosofico di mediazione e secondo fondamento determinante per la verità di fede che va presentificata.

1. *La tesi dell'autorivelazione di Dio nella storia di Gesù come verità fondamentale della teologia cristiana*

Inizio dunque con la tesi che, in qualità di fondamento genuinamente teologico, si trova alla base del concetto di teologia e di dogmatica da me difeso e che si articola a sua volta in due tesi. La prima afferma che il significato essenziale della storia di Gesù sta nel rappresentare la prova dell'amore deciso e incondizionato di Dio per gli uomini ed essere, in quanto tale, autorivelazione di Dio. La seconda tesi afferma che proprio questa storia di Gesù, intesa come autorivelazione di Dio, come data di fondazione della fede cristiana, dovrebbe valere anche come verità fondamentale della teologia cristiana. Per poter fare chiarezza su questa seconda affermazione, di carattere puramente formale, in cui ne va della funzione sistematica di quella verità fondamentale, vorrei in primo luogo chiarire la prima affermazione, che ne concerne invece il contenuto, a partire da cinque punti di vista.

Innanzitutto, la prima tesi non afferma che Dio non si annunci e non si sia annunciato all'uomo anche attraverso altri percorsi, né esclude in alcun modo che anche in altre religioni si possa incontrare una conoscenza vera e valida di Dio. E tanto meno il suo intento può consistere nel separare la storia di Gesù dal suo nesso con la storia della fede e dell'alleanza d'Israele. Una tale impresa non sarebbe solo scandalosa dal punto di vista teologico, ma sarebbe anche impossibile per ragioni ermeneutiche: al di fuori della connessione con i presupposti della fede ebraica, la stessa storia di Gesù resterebbe incomprensibile. Solo, si afferma che la particolare rivelazione storica di Dio, iniziata con l'appello al popolo di Israele, da lui prescelto, ha trovato nella vita e nel destino di Gesù una forma tale da autorizzare, e addirittura esigere, che la si indichi come definitiva e che se ne parli come della autorivelazione di Dio.

In secondo luogo, bisogna preventivamente osservare come la formulazione proposta, sebbene assolve a pieno alla funzione sistematica attribuitale, risulta ancora insufficiente per un concetto esauriente di autorivelazione di Dio. Alla completezza di tale autorivelazione appartiene infatti, secondo la convinzione cristiana, anche l'invio dello Spirito, attraverso il quale Dio è intimamente vicino agli uomini e si comunica a loro, li dispone alla percezione della sua definitiva autodeterminazione in Gesù Cristo e li spinge verso la fede, sostiene i credenti nella loro fede e li unisce tra loro, introducendoli alla pienezza della verità. L'autorivelazione di Dio può essere compresa in maniera sufficiente solo come incontro tra l'autodeterminazione di Dio per noi nella storia di Gesù e l'autopresenza di Dio nello Spirito. Allo stesso tempo, l'efficacia universale dello Spirito può essere un importante orientamento per una teologia delle religioni.

Per quanto riguarda, in terzo luogo, la fondazione della tesi, tale compito può essere svolto a mio avviso nel modo più convincente mediante una scomposizione in due compiti distinti (come suggerisce la stessa formulazione della tesi). Si tratterebbe, di conseguenza, di verificare in prima battuta il diritto di comprendere la storia di Gesù in quanto prova dell'amore deciso di Dio per gli uomini. Ora, sebbene tale designazione dipenda dall'apertura fondamentale (da argomentare anche sul piano di una teoria della storia) verso un tale avvenimento e rappresenti innanzitutto – dal punto di vista metodologico ed ermeneutico – solo una prestazione

ermeneutica di carattere soggettivo, la si può tuttavia giudicare come comprovata proprio nella misura in cui permette una comprensione integrativa degli elementi storicamente accertabili a proposito della storia di Gesù. Il contributo irrinunciabile del lavoro storico-critico per la teologia consiste proprio nel costringere ogni progetto di comprensione della storia di Gesù a misurarsi con la molteplicità dei dati conoscitivi raggiunti e verificabili sul piano metodologico. In questo modo, la comprensione raggiunge il grado di obiettività più elevato adeguandosi a quello standard scientifico di cui l'odierna teologia non può più fare a meno. Allo stesso tempo, il lavoro storico-critico, stando alle condizioni della coscienza moderna, soddisfa l'interesse antimitologico e antidocetico della fede. Si tratta qui per l'appunto della giustificazione della fondazione della verità della fede nella realtà della storia di Gesù e, contemporaneamente, della determinazione del suo contenuto mediante tale storia. Per assolvere a questo compito si presuppone che la storia di Gesù venga considerata come un fenomeno unitario, e cioè come una connessione di eventi (predicazione, morte e risurrezione) reciprocamente determinantisi nel loro significato che, solo sotto forma di connessione determinante, rendono possibile l'interpretazione complessiva proposta.

Per ciò che riguarda poi lo svolgimento di questa tesi devo qui accontentarmi di rimandare al risultato già presupposto, che può essere così formulato: senza la predicazione di Gesù, Dio non si sarebbe rivelato come amore già presente, precedente e incondizionato. Senza la disponibilità a morire dimostrata da Gesù non si sarebbe rivelata la serietà e l'irrevocabile decisione di quest'amore divino e senza la sua (manifesta) resurrezione non si sarebbero rivelate quella fidata devozione e quella forza in grado di vincere la morte che sono proprie di quest'amore e, di conseguenza, neanche Dio si sarebbe rivelato. Nell'unità dei suoi momenti essenziali la storia di Gesù rappresenta la prova dell'amore incondizionato e deciso di Dio per gli uomini.

In quarto luogo, una volta comprovata tale affermazione fondamentale, si rende necessario fondare in un passaggio successivo sia la comprensione del carattere definitivo della rivelazione sia la sua connotazione in quanto autorivelazione di Dio, mediante una riflessione sulle loro implicazioni oggettive. Per ciò che concerne l'aspetto dell'autorivelazione, indico ancora una volta solo il principio logico dell'argomento decisivo. Come punto di partenza, con-

tenuto nel risultato precedente, valga: Gesù è – questo rivendicava e questo la sua risurrezione dimostra – la presenza reale dell'amore incondizionato e deciso di Dio per gli uomini (Egli non lo aveva solamente annunciato come qualcosa ancora di lì da manifestarsi, ma lo aveva posto come già valido nel suo agire attuale). Ne segue una considerazione intermedia di carattere generale: se è vero che in ogni manifestazione di amore incondizionato lo stesso amante è presente in quanto tale e, nella sua decisione incondizionata per l'altro, non comunica a questi nient'altro che se stesso, un tale evento compie il concetto di autorivelazione, dato che qui soggetto e contenuto del messaggio coincidono. Ne segue la conclusione finale: allora Gesù è, in quanto presenza reale dell'amore incondizionato di Dio, non solo il tramite di un annuncio ancora distinto da Dio, ma, in senso stretto, autorivelazione di Dio, l'esistenza storica dello stesso Dio, deciso in favore degli uomini. Da ultimo bisogna aggiungere che l'unità tra rivelazione di Gesù e Dio va spiegata come unità essenziale, non appena ci si interroga sull'essere e sull'essenza di Dio in essa presenti. Si apre in questo modo una via d'accesso alla dottrina trinitaria e alla cristologia proprie della Chiesa antica.

Per quanto riguarda poi il carattere definitivo di quella rivelazione, è essenziale fare attenzione alla differenza che lo separa dal concetto di compimento. L'annuncio dell'amore di Dio sarà compiuto solo quando si presenterà in una figura della sua presenza che rinnoverà i rapporti ancora non conciliati e in contraddizione con tale amore, conserverà e porterà a compimento tutto ciò che all'uomo è ben riuscito e, allo stesso tempo, guarirà le ferite della storia e asciugherà le lacrime. Finché esisteranno grida di dolore, finché il nostro mondo reale non sarà redento e la speranza di Israele in una giustizia universale e in una pace escatologica resterà inappagata e controversa, non ci sarà quella manifestazione ultima dell'amore di Dio che è tale perché abbraccia e compie la totalità del reale, raggiunge ogni uomo e salva quanto era andato perduto. Tuttavia, la possibilità di parlare sin d'ora del suo carattere definitivo dipende dalla percezione dell'incondizionatezza che caratterizza l'amorevole chinarsi di Dio sull'uomo nella storia di Gesù. Tale incondizionatezza implica, in quanto tale – se si presta attenzione al suo indice temporale – la promessa della fedeltà di questo amore, e cioè la promessa del suo carattere definitivo.

Nell'operato di Gesù, l'incondizionatezza si esprime nella dedizione con cui egli dona l'amore di Dio all'uomo senza con-

dizioni. Non solo, essa appare anche nella decisione di fedeltà con cui Gesù si attiene alla sua missione e si affida – «fino alla fine» – esclusivamente al cammino e ai mezzi dell'amore. Il carattere incondizionato dell'amore di Dio viene finalmente suggellato e rivelato nel suo pieno significato nel momento in cui Dio stesso, mediante la resurrezione del suo testimone, ne realizza la promessa futura racchiusa nel suo amore presente, rafforzando in questo modo quell'offerta incondizionata d'amore nella situazione più estrema che si possa pensare e mantenendosi a lei fedele. Questa prova d'incondizionatezza è storicamente insuperabile, poiché – in quanto prova della sua forza anche sopra la morte – nessun altro evento storico è in grado di confutarla e, di conseguenza, può valere come prova del suo carattere definitivo. Da allora, poiché la sua validità non appare legata ad alcuna preconditione, ma risulta confermata in eterno, l'incondizionatezza può essere annunciata, in qualunque circostanza e per tutti gli uomini, come irrevocabile anticipazione dell'amore di Dio, sulla cui certezza gli uomini, sebbene non possano raggiungerne la perfezione, possono sempre contare, in tutto ciò che incominciano.

Come quinto punto meritano attenzione le importanti determinazioni di carattere sistematico derivanti da quanto finora detto per il concetto di rivelazione. Fondamentale appare il fatto che l'azione storica di Dio legata alla rivelazione e alla salvezza rappresenti un evento di carattere unitario – un evento in cui, raggiunta la dignità dell'autorivelazione e la definitività, Dio è presente in quanto tale. Nella predicazione, nella morte e nella risurrezione di Gesù la rivelazione accade davvero; e occorre aggiungere che anche la decisione d'amore di Dio in favore degli uomini ha potuto rivelarsi solo perché è accaduta. Anche l'amore umano, in tutta la sua profondità e sincerità, può diventare – in quanto per essenza libero – verità per l'altro a cui si riferisce, solo esprimendosi e rendendosi percepibile in piena libertà: cioè realizzandosi. Allo stesso modo anche l'amore di Dio per gli uomini, liberamente scelti, ha potuto (come si comprende bene col senno di poi) divenire verità vera e propria solo penetrando nella nostra realtà umana, realtà in cui ha trovato la forma in grado di dare espressione appropriata alla sua incondizionatezza: attraverso un uomo che, immediatamente consapevole di quest'amore, vi corrispose fino all'estremo con la propria vita, con la sua esistenza in favore degli altri. «Nessuna volontà» scriveva Schelling «si rivela diversamente che mediante

l'atto».² E come potrebbe costituire una certezza anche per altri, senza la reale serietà della sua manifestazione? Per la teologia ciò significa, però, innanzitutto che la sua verità accade a partire dalla libertà e perciò è essenzialmente data e deve restare nella conoscenza come data. Come una verità, dunque, che gli uomini possono desiderare e perfino immaginare, ma che non possono mai affermare come tale prima che sia accaduta e, una volta accaduta, non possono «superare» in un sapere loro automaticamente disponibile o accessibile in virtù della ragione. Di conseguenza, per il concetto di verità teologica presenta un valore costitutivo il fatto che contenuto e forma della rivelazione si coappartengono indissolubilmente. Ciò proprio perché la forma che rende accessibile la verità della rivelazione (il suo esser data) non aderisce al contenuto di questa verità (il dono che Dio fa del suo amore) in modo casuale o provvisorio, ma è assolutamente richiesta da tale contenuto e corrisponde alla sua essenza.

D'altra parte, è chiaro che quella verità non è separata dalla storia di Gesù in cui si manifesta, né le è esteriore, come se venisse attraverso quella solo comunicata. Piuttosto, la verità è legata in modo così originario e inscindibile alla sua realtà che questa deve essere posta come il suo stesso significato, come ciò che ne indica l'essenza. Ciò, però, in modo che tale realtà si mostri unita nel suo significato (cioè come dono d'amore da parte di Dio e dono di sé in esso) alla realtà di Dio, in modo che questo significato venga a sua volta fondato nell'essere di Dio e vi si rapporti come segno della sua determinatezza rivelata per noi. Proprio riconoscendo – lo ribadisco – il significato della storia di Gesù nel fatto che questa costituisce l'accadere dell'amore di Dio che si rivela come definitivo, la fede trova la sua verità – e la trova nella percezione di questa storia come autorivelazione di Dio. La comprensione tradizionale della rivelazione come dettato divino risulta in questo modo superata già nell'impostazione, dal momento che lo stesso avvenimento storico sul quale la fede si basa, riconoscendolo come sua origine e fondamento, costituisce anche il primo oggetto e il contenuto originario della fede.

Con le osservazioni sul concetto teologico di verità sono già passato alla seconda parte della mia tesi, che riguarda la funzione sistematica dell'enunciazione fondamentale menzionata all'inizio.

² F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della rivelazione*, I, trad. it., Bologna 1972, p. 298.

Per quale ragione si raccomanda l'impiego di quella formula come «verità fondamentale della teologia cristiana»? Se ne raccomanda l'impiego proprio perché quella formulazione concerne l'accadere, ivi connotato come verità, nel quale la fede non solo trova la sua indeducibile origine storica e il suo fondamento permanente, ma anche il suo contenuto originario e il suo primo oggetto. Lo stesso vale per la teologia che, nel processo di trasmissione di questa fede, si riconosce profondamente legata al suo compito, umile ma irrinunciabile. A partire da questo momento, la teologia riconosce la peculiarità del suo «discorso su Dio» nella sua provenienza diretta dal discorso e dall'agire di Dio. Parimenti, vuole essere conoscenza di Dio solo o primariamente nella misura in cui Dio stesso si dà a conoscere. Nel riferimento a quest'origine, unico elemento in cui essa può trovare ciò che di proprio ha da dire in quanto teologia cristiana, risiedono il suo tema permanente e la sua identità specifica.

Verità fondamentale della teologia cristiana significa anche, secondo una prospettiva in un certo senso capovolta, che la storia di Gesù, una volta riconosciuta come autorivelazione di Dio, rappresenta quella verità che sostiene la molteplicità dei singoli enunciati teologici, ne fonda o ne determina definitivamente il carattere teologico, costituisce il criterio della loro valutazione e li connette all'interno di una scienza. Ciò vale per la teologia in generale e per la dogmatica in particolare, nella misura in cui le spetta il compito specifico di produrre una riflessione scientifica sull'autentica verità di fede: la rappresentazione sistematica del suo contenuto e insieme la presentificazione del suo significato. Naturalmente non bisogna rappresentarsi il procedimento della dogmatica come se l'enunciato di base che la caratterizza avesse il ruolo di un principio superiore da cui poter dedurre immediatamente tutte gli altri enunciati. Sarebbe una concezione errata, non da ultimo per il fatto che al contenuto della dogmatica appartiene anche ciò che può essere aggiunto in modo sintetico alla sua verità fondamentale: come ad esempio le convinzioni che la fede cristiana mutua dalla storia della fede ebraica e che l'autorivelazione di Dio nella storia di Gesù contribuisce a rafforzare e determinare. Questo avviene soprattutto per tutte le conoscenze assunte dalla dogmatica, le quali possono diventare teologiche solo in base alla sintesi cui abbiamo accennato, per accedere poi alla connessione oggettiva con tutte le altre conoscenze che è indispensabile per ogni scienza. La verità

fondamentale della fede struttura l'unità della dogmatica, non tanto come un principio deduttivo implicito in un sistema di proposizioni analitiche, quanto piuttosto come un principio di determinazione valido per un certo numero di nozioni e questioni già incluse nella comprensione della fede. In questo modo, per parafrasare la nota definizione di Tommaso d'Aquino, sono annoverate nella dogmatica tutte le nozioni ricavate dall'osservazione della realtà «sub ratione Dei seipsum revelantis»: e cioè dal rapporto di ogni verità e di ogni realtà per noi accessibili con la verità del Dio che si è rivelato nella storia di Gesù.

Senza un centro che ne organizzi le enunciazioni, vale a dire senza una definizione dell'essenza del proprio oggetto (un concetto della sua verità fondamentale), la dogmatica non è possibile. Il tentativo di determinare tale oggetto e poi farlo valere sul piano sistematico, ha poco a che fare con la coazione al sistema. Piuttosto, in questo modo viene semplicemente elevato ad un grado consapevole di riflessione e disciplinato sul piano metodologico ciò che, sotto forma di a priori effettivo, guida in ogni caso il lavoro sistematico, ma che altrimenti opererebbe in maniera nascosta.

Tuttavia, non bisogna lasciarsi sfuggire che ogni determinazione di tale genere, pur effettivamente derivante dalla coscienza ecclesiastica della fede e dal tentativo di conferire una denominazione integrativa al suo contenuto, rappresenta in primo luogo una prestazione interpretativa meramente soggettiva che, in quanto tale, si muove nel circolo ermeneutico e, pertanto, necessita a sua volta di una verifica – soprattutto alla luce della funzione di orientamento, di fondazione, di approntamento di criteri, assunta nel corso del lavoro ermeneutico. Tale prestazione interpretativa deve cioè essere verificata sulla base di quelle stesse pretese in vista di cui essa risulta imprescindibile. In primo luogo, (ne abbiamo già parlato) la verifica va fatta sul contributo che essa è in grado di prestare in vista di una comprensione d'insieme delle informazioni di ordine storiografico acquisibili in merito alla storia di Gesù. Inoltre, ne va verificata la funzione di appropriazione innovativa della tradizione, con particolare attenzione alla sua capacità di chiarire la continuità tra la tradizione di fede neotestamentaria e quelle successive, di ricostruirne la logica materiale e di identificarne criticamente l'elemento essenziale. Infine, deve esserne verificata la produttività ai fini dell'esplicazione sistematica del contenuto della fede e della presentificazione del suo significato, che richiede l'istituzione di

un collegamento consistente tra il sapere propriamente teologico e quello non teologico.

Per una esemplificazione della funzione sistematica della verità fondamentale della teologia, sarebbe certamente utile illustrare quanto appena affermato scandagliando le differenze tra i trattati di dogmatica. Dal momento che si riferiscono tutti, in fin dei conti, al medesimo principio e al medesimo oggetto, la differenza tra loro può derivare solo dal punto di vista a partire da cui l'unico evento fondamentale della fede (l'autorivelazione di Dio) viene di volta in volta tematizzato. Non importa se questo evento venga considerato nella sua possibilità, interrogato nelle sue implicazioni e nei suoi presupposti oggettivi, verificato nella sua pretesa di verità o ulteriormente sviluppato nel suo significato, e cioè riferito alle nostre speranze e ai nostri problemi, messo in relazione con i risultati di altre scienze o trasmesso insieme alle altre esperienze determinanti per la vita umana. Pur reputando assai interessante un tentativo siffatto di articolazione della dogmatica a partire da quell'impostazione sistematica fondamentale – non da ultimo in considerazione del carattere incerto e controverso della sua ripartizione –, pure devo limitarmi in questa sede a rinviare alla proposta da me avanzata in altra occasione.³

La capacità della dogmatica di mettere in relazione la propria verità fondamentale con nozioni di provenienza esterna corrisponde all'irresistibile tensione con cui la nostra ragione spinge all'accordo tra tutte le conoscenze, ma anche ad un'esigenza che risulta dallo stesso contenuto della verità fondamentale. Se infatti Dio, la realtà che determina e fonda ogni cosa, ha rivelato se stesso, allora ogni realtà è coinvolta e reclamata nella verità della fede. E se, in particolare, insieme all'autodeterminazione di Dio per noi, si è manifestata anche la destinazione definitiva dell'uomo, allora tale verità pretende una significatività che concerne ogni uomo incondizionatamente, una significatività che deve risultare comprensibile in quanto tale e che, perciò, va esplicitata con urgenza.

³ Cfr. Th. PRÖPPER, *Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik*, p. 182.

2. *Considerazione intermedia sulla dogmatica come ermeneutica della fede vincolata alla verità*

Mediante la sintesi sin qui descritta la dogmatica assolve al compito specifico di presentare un modello esplicativo di quel comprendere che è proprio della fede. Infatti, se questa fede abilitata dalla rivelazione di Dio e sostenuta dalla sua grazia possiede uno statuto di realtà solo in quanto risposta umana, anche la sua verità risulta accessibile al credente solo come verità umanamente compresa e può divenire presente e significativa sempre solo come risultato di un'appropriazione comprendente. Ma questo significa, al contempo, che la comprensione del contenuto della fede implica persuasione e convincimento da parte dell'uomo.

La comprensione della fede è sempre una sintesi tra una promessa e la maniera in cui tale promessa è pensata. Il problema così sfiorato è abitualmente rubricato come «forma di pensiero teologica» – un lemma equivoco, nella misura in cui le forme di pensiero (quelle che qui ci interessano) non sono forme vuote, indifferenti ad ogni contenuto, bensì strutture di contenuti reciprocamente determinantisi. Le forme di pensiero sono già – per quanto presentino un diverso grado di chiarezza, consistenza e formalizzazione – interpretazioni determinate dell'intera realtà, le quali fungono da «precomprensione» in ogni successiva comprensione del reale. È proprio il carattere determinato di ciascun pensiero a determinarne tutti i contenuti; allo stesso modo, viceversa, tale pensiero risulta ulteriormente determinato ed eventualmente revisionato alla luce di tale determinatezza.

Ora, nella misura in cui la dogmatica produce espressamente una connessione determinante tra la verità di fede data e il pensiero deputato alla sua esplicazione, il suo lavoro può essere opportunamente definito come «mediazione» (sintesi). Intanto, però, è ormai chiaro che il pensiero deputato a tale funzione sottostà ad esigenze che è possibile esplicitare con precisione: in primo luogo, esso deve essere razionale, e cioè in sé consistente ed attuabile nei termini di un'istanza originaria di comprensione della ragione. Allo stesso tempo, tale pensiero deve corrispondere alla datità propria della verità di fede e dimostrarsi atto alla sua comprensione, e cioè essere compatibile e aperto al suo divenire determinato, atto, dunque, a comprenderne il contenuto sensato e incondizionatamente significativo, e capace di approntare categorie produttive nell'ambito del

modello esplicativo da esso fornito. Se la mediazione ha buon esito (cosa che non è garantita in anticipo), la verità di fede sarà «traddotta» in pensiero senza perdere il proprio carattere evenemenziale permanente, e questo risulterà a sua volta promosso ad una forma di pensiero in cui il contenuto della fede può essere «compreso» in accordo con il sapere non teologico e il comprendente può essere identico a se stesso in quanto soggetto di fede, di pensiero e di conoscenza razionale.

Tuttavia l'opinione corrente (diffusa anche presso i teologi), secondo cui ogni linguaggio ed ogni pensiero si presterebbero a tale mediazione, risulta piuttosto ingenua. Quest'opinione è falsa, esattamente come la supposizione che linguaggio e pensiero siano nella stessa misura indici di verità e umanità. Esiste una falsa coscienza, una coscienza accecata, un pensiero alienato, un linguaggio deformato e deformante: il fascino della menzogna e la prigionia del peccato sono delle realtà. L'obiettivo ermeneutico deve essere quello di trovare un pensiero e un linguaggio in cui gli uomini possano trovarsi inverte, un linguaggio che si dimostri allo stesso tempo atto ad articolare adeguatamente il contenuto dato ed irriducibile della fede. Il semplice abbandono alla coscienza dominante e allo spirito della propria epoca è precluso alla teologia non solo a causa del suo indeclinabile contenuto, ma anche perché, se la mediazione cui essa tende ha pretesa di razionalità, la ragione cui si obbliga dipende a sua volta in modo originariamente vincolante dalla pretesa di verità. E tale pretesa non può essere ricondotta a valori fattuali o considerata come assolta alla luce di concordanze funzionali, plausibilità contingenti e quant'altro. In breve: la fede è alla ricerca del pensiero che le è conforme, non lo trova già pronto. La fede induce la ragione a pensare in un modo profondamente innovativo e (nel caso della preclusione o della perversione della ragione) anche critico, e contemporaneamente in un modo disvelante: appunto per quella pretesa di corrispondere alla ragione anche in presenza di una contraddizione. Dunque, allo stesso modo in cui l'invito sollecito del Vangelo implica di fatto la pretesa della conversione, così la mediazione razionale della fede implica una critica della figura fattuale della ragione, della ragione del singolo come di quella oggettivata nella generalità delle situazioni. Contando, però, allo stesso tempo sulla destinazione essenziale di tutti gli uomini alla comunione con Dio, la ragione può conservare, pur nella critica più aspra, quella paziente speranza che è necessaria

per l'argomentare razionale. Senza tale disposizione, la quale lascia l'uomo libero nella sua coscienza della verità, richiamandolo alla condizione di possibilità del suo consenso, la predicazione e la teologia potrebbero ancora chiamarlo in causa, ma non potrebbero persuaderlo in forza della loro verità né condurlo a sé.

3. *La tesi della libertà come principio filosofico di un'ermeneutica teologica*

La seconda tesi che propongo afferma che il pensiero appropriato all'esplicazione e alla mediazione della verità di fede determinata mediante la delucidazione del concetto fondamentale, può essere solo un pensiero della libertà, e che un pensiero siffatto può a sua volta solo essere trascendentale. Tuttavia, l'accettazione di un pensiero di tal sorta comprende il dovere di riconoscere anche le pretese che risultano dall'incondizionatezza formale della libertà. Infatti, per quanto la libertà come principio metafisico sia coinvolta solo in maniera marginale nella spiegazione della verità, deve tuttavia valere come istanza incondizionata in base a cui ogni pensiero, nella misura in cui vuole essere umano, deve orientarsi e determinare i propri contenuti. In questo senso, e cioè in quanto secondo principio di determinazione nell'esplicazione e nella mediazione della verità della fede, la libertà si pone come il principio filosofico dell'ermeneutica teologica.

Prima di procedere ad articolare questa tesi, e cioè prima di verificare in base ai requisiti menzionati l'idoneità del pensiero della libertà come forma di pensiero teologica, vorrei proporre una breve presentazione dell'impostazione. Dal fatto che la libertà non è dimostrabile oggettivamente, ma solo ritorsivamente, e che ogni fondazione metafisica del suo carattere originario è destinata al fallimento, concludiamo che è possibile una sua tematizzazione solo attraverso un procedimento riduttivo-trascendentale volto a rintracciare la libertà come quella condizione incondizionata senza cui le attuazioni specificamente umane come la moralità, la comunicazione, il diritto ecc., ma anche le prestazioni riflessive della ragione, risultano inconcepibili. Più precisamente, la libertà deve essere pensata come rapporto incondizionato con sé, apertura illimitata del sé e decisione originaria di sé; come capacità di auto-determinazione, dunque, in cui essa sia 1. ciò che può determinarsi

da sé, 2. ciò che si determina effettivamente da sé (mediante l'affermazione di un contenuto) e 3. nella sua incondizionatezza formale il criterio dell'autodeterminazione reale. L'obbligatorietà di tale criterio che le è connaturato ne garantisce l'autonomia: la libertà è legge a se stessa; è, in quanto esistente, darsi-come-compito. Ma, dal momento che il suo aprirsi incondizionato è conforme solo ad un contenuto a sua volta incondizionato, ne deriva il riconoscimento incondizionato della libertà di altri quale norma etica suprema. Allo stesso tempo, risulta che il riconoscimento incondizionato e il dover essere dell'altro ivi compreso necessitano della mediazione di contenuti finiti che possono essere realizzati solo simbolicamente, in modo condizionato e provvisorio.

Un tale pensiero della libertà, adeguato alla ricezione teologica, corrisponde ai criteri cui sottostà la stessa ragione filosofica che è opportuno riconoscere quale istanza della conoscenza vera. Se ne consiglia l'assunzione teorica, inoltre, per il fatto che tale pensiero si attiene al livello problematico raggiunto dall'autoriflessione del pensiero moderno e risponde all'interesse originario della ragione di portare avanti il questionare fino alla comprensione dell'incondizionato. Attualmente l'elevata precisione metodica e operativa della ragione si accompagna ad un evidente e spesso ottuso dileguarsi delle domande sull'ulteriorità e ad un suo isolamento nell'incoscienza di ciò che essa è e fa. Rispetto a questa situazione l'unica possibilità di avanzare delle pretese critiche, non solo sulla base dell'interesse umano, ma anche in direzione di una valida comprensione, risiede forse nella riattualizzazione della capacità autoriflessiva improntata sul carattere incondizionato della libertà. Ciò a maggior ragione in un momento in cui la ragione, un tempo considerata come istanza vincolante della verità ricercata da ogni uomo, ora viene abbandonata in favore di una «ragione trasversale», flessibile, che scorazza tra giochi di parole (indifferenti). Allo stesso tempo dalla ragione dipende la mediazione della fede: infatti, senza il ricorso ad un assoluto suscettibile d'essere impiantato nell'uomo, il significato dell'autorivelazione di Dio, riguardante ogni uomo incondizionatamente, non sarebbe sostenibile, né sarebbe possibile in generale determinare l'idea di Dio nella forma di una comprensione autonoma.

Ora, invece di giustificare l'impostazione prescelta nell'ambito di un discorso infra-filosofico, come sarebbe in realtà opportuno fare, devo qui accontentarmi di un'approssimativa determinazione

della posizione. Sotto il profilo di una classificazione storica, si tratta di un tentativo di portare avanti, con Hermann Krings ed altri sostenitori del pensiero trascendentale, il cammino aperto da Kant e da Fichte, integrandolo però con le idee del tardo Schelling, di Schleiermacher, Kierkegaard ed altri, tenendo a mente, non da ultimo, la genuina scoperta del carattere originario della libertà umana, compiuta già da Duns Scoto e da Ockham. Cerco di mettere in relazione la mia impostazione con gli attuali orientamenti di pensiero – ad esempio con il pragmatismo trascendentale di Karl-Otto Apel, con la teoria dell'autocoscienza di Dieter Henrich, con la dialogica trascendentale di Johannes Henrich o anche con la fenomenologia di Emanuel Levinas –, in parte accertandone la compatibilità con essi, in parte menzionando i loro interrogativi allo scopo di assumerli come un compito di pensiero.

Dal punto di vista infrateologico, comprendo il pensiero della libertà da me propugnato nei termini di un'alternativa possibile a quei progetti che, seppur elaborati sul piano della mediazione filosofica, a causa della loro implicazione ancora rilevante con la metafisica della conoscenza di stampo tomistico (è il caso, ad esempio, di Karl Rahner) o della loro affinità strutturale con la terza meditazione di Descartes (è il caso soprattutto di Wolfhart Pannenberg, e, pur se in modo differente, di Hansjürgen Verweyen) non rendono produttivo, in un'ottica sistematica, il carattere incondizionato della libertà sul piano formale, o addirittura commettono errori gravidi di conseguenze per la teologia.⁴ Ogni ulteriore approfondimento di questo tema devo rimandarlo alla nostra discussione ...

Ma in che rapporto si trova tutto ciò con la produttività del pensiero trascendentale della libertà per l'ermeneutica teologica? Per verificare la mia tesi almeno sotto questo profilo, vorrei ora citare una serie di prestazioni specifiche che riguardano, sì, le esigenze centrali della trasmissione della fede, ma che possono essere offerte solo dal pensiero trascendentale della libertà e che sono, in questo senso, in grado di provarne effettivamente lo statuto di forma di pensiero conforme alla verità della rivelazione.

In primo luogo, tale pensiero offre la possibilità di riformulare sul piano della filosofia trascendentale la consapevolezza della contingenza insieme alla questione della fondazione assoluta. Ciò

⁴ A questo proposito si veda l'indicazione contenuta *supra*, nota 1.

sulla base della riflessione sulla costituzione strutturale della libertà finita che, in quanto sintesi irriducibile di spontaneità incondizionata e dipendenza dalla datità, non è né prodotta dalla libertà né riconducibile a elementi mondani. Non solo, il pensiero trascendentale della libertà permette di rintracciare, mediante questo percorso, la determinazione minima di una realtà divina, diversa dal mondo e dall'uomo, posta a fondamento del tutto, e di valorizzare l'accertata consapevolezza della contingenza come indizio della sua libertà. Ultima istanza contro ogni monismo è di fatto la coscienza che la libertà dell'uomo ha della propria incondizionatezza formale: se ciò è valido, la libertà umana può assumersi solo in quanto «gettata nell'esistenza» o comprendersi come fondata da un atto di creazione che pone la libertà. Naturalmente, le riflessioni qui segnalate, sebbene consentano di respingere come insufficiente ogni riduzione antropologica del contenuto dell'idea di Dio, non hanno lo statuto di una conoscenza teoretica, dal momento che non possono comprovare né concepire in senso positivo la creaturalità della libertà umana. Pure mantengono aperta l'interpretazione della libertà umana come momento creaturale – tra l'altro senza incontrare le difficoltà incontrate da quelle impostazioni (come quelle di Rahner, Pannenberg e altri) tese a spiegare la libertà direttamente a partire dal suo obiettivo (dalla sua direzione), ma che nel fare ciò ne tralasciano il carattere incondizionato e, di conseguenza, sono costrette a spacciare la possibile contraddizione con Dio come «rifiuto assoluto nella libertà», libertà che affermerebbe e negherebbe nel medesimo atto «la possibilità stessa del proprio essere».⁵ Inoltre, legittimando in generale l'apertura verso l'esistenza di un Dio libero, quella riflessione legittima anche la disponibilità a fidare nella possibilità della auto-annunciazione storica di Dio. Ma soprattutto – è questa la prestazione ermeneutica fondamentale – tale riflessione garantisce quella determinazione minima senza la quale il contenuto della parola «Dio» non potrebbe essere distinto dall'uomo e dal mondo, né potrebbe essere concepita l'esistenza di un Dio non identico all'uomo e al mondo. È proprio la determinazione minima che, in quanto determinazione fondamentale ancora capace e bisognosa di determinazione, si addentra nella conoscenza teologica reale,

⁵ Così K. RAHNER, *Teologia della libertà*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi*, I, trad. it., Roma 1968, pp. 297-328, 302, 303; in modo simile argomenta W. PANNENBERG, *Antropologia in prospettiva teologica*, trad. it., Brescia 1987, pp. 66 ss., 116 ss.

fondata sulla rivelazione, qualificandone (in senso contenutistico) in generale tutte le asserzioni sul piano teologico.

In secondo luogo, a partire dall'aporia presente nella struttura simbolica propria dell'affermazione reale della libertà è possibile mostrare fuori da ogni circolarità anche l'essenziale disposizione verso Dio dell'uomo. In questo senso, infatti, dal momento che resta possibile pensare l'idea di una libertà incondizionata non solo sul piano formale ma anche materiale, non deve più valere come un'aporia definitivamente insolubile il fatto che l'affermazione incondizionata della libertà altrui possa sempre essere realizzata solo in modo condizionato, simbolico, e che il suo incondizionato dover-essere possa essere dall'uomo solo intenzionato ma non attuato compiutamente. Nell'idea di Dio viene dunque pensata quella realtà che la libertà umana deve presupporre per poter pensare come fondabile e come possibile l'incondizionato dover-essere implicito nella decisione per la libertà propria e altrui. Stabilire se sia possibile presupporre una siffatta realtà, sarà significativo anche per tutte quelle attuazioni presenti di libertà che dipendono da un'anticipazione di senso. Dal momento che vi è del senso per la libertà solo laddove questa venga liberamente affermata, è possibile dire che: o ciò che garantisce il senso assoluto per la libertà umana è a sua volta una libertà (e cioè libertà assoluta, padrona di tutta la realtà e decisa all'amore) oppure non esiste alcun senso ultimo conforme alla libertà, la cui esistenza diventa, dunque, assurda. La prestazione principale di questa dimostrazione consiste nell'intendere Dio (in connessione con la prima sequenza della riflessione) immediatamente come libertà perfetta, per considerare così (contro la corrente principale della metafisica tradizionale) la possibilità della libera comunicazione di sé come predicato primario di Dio. Non solo: questa dimostrazione comprova il significato incondizionato della comunicazione reale di sé nell'amore, rendendone contemporaneamente visibile la gratuità essenziale (la corrispondenza tra contenuto e forma della rivelazione). Essa lascia intatto il carattere positivo di tale verità proprio rinunciando alla pretesa di una prova dell'esistenza di Dio e accontentandosi di chiarirne il significato umano mediante il riferimento, compreso nella verità della rivelazione affermata dalla fede, all'incondizionatezza della libertà. Nel vederne la gratuità addirittura come elemento essenziale, tale dimostrazione assolve ad un compito che non è stato minimamente percepito nel corso della polarizzazione moderna

tra un'apologetica che ha immunizzato il contenuto dogmatico mediante la sua autorizzazione formale e una ragione che si è creduta capace di un superamento dialettico della verità della rivelazione alla luce del proprio sapere. Si tratta del compito, cioè, di mostrare che l'uomo è per essenza, in base alla propria libertà, suscettibile d'essere interpellato da una verità che gli può essere solo donata e che può, solo in quanto dono, essere anche il senso della sua libertà. Questa stessa comprensione permette di superare le aporie proprie della problematica tradizionale circa il rapporto natura-grazia (anche quelle attinenti alla soluzione di Rahner): solo ciò che s'incontra a partire da una libertà di cui non si può disporre può realizzare la libertà che noi stessi siamo. E il fatto che Dio mantenga effettivamente la «promessa» donata con la creazione di una libertà finita è, in quanto espressione della fedeltà alla sua originaria elezione dell'uomo, altrettanto gratuito quanto quest'ultima.

Ora, se – in terzo luogo – è vero che solo una creatura libera può riconoscere il suo Dio come Dio e che, pertanto, solo ad essa Dio può donare quanto c'è di più alto – vale a dire se stesso nel proprio amore –, allora la comunicazione dell'amore, in cui la gloria di Dio e il senso per l'uomo coincidono, comprende anche il rispetto di Dio per la libertà umana: rispetto visibile nel percorso che ha portato Gesù fino all'impotenza della sua fine. In questo senso, e cioè non solo in quanto fondamento della interpellabilità dell'uomo da parte di Dio, ma soprattutto in quanto istanza della sua capacità di rispondere di fronte a Dio, la libertà formalmente incondizionata vale ora come il presupposto antropologico interpellato dalla stessa rivelazione e dalla grazia di Dio, che neanche il peccato può distruggere senza lasciare almeno un resto suscettibile di essere attualizzato e nuovamente liberato dalla grazia. Senza tale presupposto, corrispondente alla differenza tra l'agire della creazione e l'agire della grazia di Dio, la grazia non si limiterebbe a rinnovare il vecchio uomo, ma finirebbe per creare il proprio destinatario: un soggetto completamente differente, non più identico con il precedente, forse (temo) neanche più un soggetto, dal momento che la fede diverrebbe così una mera appendice della grazia, in cui in fin dei conti Dio si rapporterebbe solo a se stesso. Il concetto di rivelazione risulterebbe del tutto privo di senso, e la responsabilità dell'uomo verso Dio impensabile. Ma anche nella comprensione dell'onnipotenza di Dio, della sua prescienza e della sua grazia efficace, bisogna tenere presente il fatto che egli ha determinato

se stesso a farsi determinare dalla libertà umana e cioè a prestare attenzione alla dignità implicita nella capacità di consenso di questa libertà e a procedere in risposta al suo fare – nell'apertura di una storia, dunque, che deve il suo futuro carico di promesse all'instancabile forza innovatrice di Dio e la sua continuità alla fedeltà della sua volontà incondizionata di salvezza. È proprio il carattere incondizionato dell'amore di Dio per gli uomini a garantirne l'identità nella pluralità delle decisioni contingenti che caratterizzano il suo agire nella storia.

In quarto luogo, il pensiero della libertà permette una mediazione della fede che aderisce alla pretesa di autonomia della libertà etica ed è perfino in grado di riconoscere (giacché qui risiede la vera difficoltà) il fatto che quest'ultima, sulla base del suo carattere incondizionato, vale anche come principio di obbligatorietà del dovere morale. Un tale riconoscimento non esclude un'interpretazione teologica della libertà autonoma come finalizzata alla teonomia: infatti è Dio che, in quanto creatore della libertà, le si rivolge attraverso la sua legge interna e la dispone alla comunione con lui. Pure, tale libertà è in grado di comprendere questa determinazione teonomia – determinazione che non occorre immediatamente far valere sul piano filosofico – in quanto propria e può, allo stesso tempo, ritrovarvi se stessa, solo se lasciata libera nella propria autonomia. Ma proprio il ritorno alla libertà come fondamento del dovere morale consente ora di liberare dal sospetto di eteronomia l'appello vincolante di Dio ad essa, implicito nell'invito del suo Vangelo, e di comprendere il peccato in quanto colpa anche in un senso genuinamente etico. Infatti, poiché solo Dio può garantire l'approvazione assoluta (il dover-essere inteso come incondizionato) della libertà, l'auto-preclusione di questa nei confronti del rivolgersi di Dio agli uomini si porrebbe in contraddizione con ciò che essa stessa vuole (vincolata a se stessa e alla libertà altrui) quando compie ciò che deve. Allo stesso tempo, torna utile all'etica la limitazione della sua competenza da parte della fede. Il significato antropologico fondamentale della dottrina della giustificazione si manifesta a fronte della costituzione antinomica della libertà e della dialettica che ne risulta – la rilevanza umana della grazia infinitamente sollecita e della sua promessa diventa evidente proprio in considerazione delle aporie di una libertà orientata solo sul piano morale: sia che essa si prenda carico della problematica del senso ultimo dell'esistere e si spinga nella dinamica distruttiva dell'auto-accertamento (del

disperato voler-essere-sé), sia che faccia esperienza dei rischi e dei costi della sua decisione per il bene e veda l'intero suo sforzo minacciato dalla parvenza di una definitiva vanità.

Se ora, come è di fatto inevitabile, la testimonianza del Vangelo coinciderà con la critica – la critica del singolo che si è condannato o si crede condannato ad assumere un'identità priva di grazia, e la critica dei processi storici, al cui centro può essere rintracciata la volontà aporetica di ricondurre nella propria disponibilità l'antinomia della libertà finita, consistente nel non poterne determinare la consistenza e l'attuazione – tale critica non si esaurirà in un'accusa di eteronomia, ma sarà piuttosto capace di un argomentare obbligatoriamente vincolante, rivendicando come propria base il carattere incondizionato della libertà e dunque ciò che è proprio di ogni uomo. Nella misura in cui tale critica, mantenendo l'istanza di una ragione vincolata alla libertà, è in grado di comprendere il tormento di un'autodeterminazione fallita, di scoprire la logica mortifera dell'autoaffermazione e criticare in maniera fondata l'andamento effettivo della storia della libertà insieme alle condizioni di vita da essa generate, tale critica difende, insieme al Vangelo, la sua pretesa di corrispondere alla ragione nella contraddizione determinata.

Ora, per ciò che – e vengo al quinto punto – concerne la prestazione del pensiero della libertà quanto alla spiegazione dello stesso evento della rivelazione e della fede ed al suo contenuto positivo, risulta fondamentale comprendere che ogni amore, anche quello di Dio per l'uomo, può essere adeguatamente pensato solo come un evento libero: come un'autocomunicazione di libertà ad altri, che si fonda nella decisione di una libertà per l'altra e raggiunge il proprio scopo nella risposta consensuale di quest'ultima. Solo nella propria risposta l'uomo raggiunge la risposta a quella domanda che egli stesso, nella propria libertà, è. In questo modo, è possibile determinare con precisione il senso soteriologico del termine «libertà cristiana»: questa è la libertà umana-creaturale determinata dalla sollecita autodeterminazione storica di Dio per l'uomo e determinantesi da sé in forza del suo Spirito. È la libertà costituita attraverso la presenza dell'amore incondizionatamente affermativo di Dio, che è allo stesso tempo promessa di fedeltà, remissione dei peccati e liberazione dalla potenza del peccato. Qui, l'autorealizzazione della libertà assume la qualità dell'«agire rappresentativo», e cioè di un agire in cui gli uomini realizzano e mediano in maniera simbolica, mai esaustiva, quanto hanno essi

stessi ricevuto. Alla luce della costituzione intersoggettiva della libertà reale e con l'ausilio della categoria di simbolo – in cui la presenza della libertà che media se stessa e il carattere incondizionato del riconoscimento sono pensati insieme alla finitezza della loro realizzazione, mentre vengono alla luce le mediazioni oggettive della libertà – si schiudono altri temi cruciali: la vita e il destino di Gesù come simbolo reale di Dio, il carattere definitivo della redenzione nonostante il suo compimento sia ancora di là da venire; l'agire sacramentale ed ecclesiastico; la potenza del peccato e le sue oggettivazioni; la grazia esteriore ecc.

Come sesto punto, va menzionata la centralità di una «teoria della prassi teologica», per la quale è fondamentale il concetto di «agire rappresentativo». Come teoria fondamentale, questa potrebbe non solo integrare una molteplicità di punti dispersi della dottrina. Potrebbe inoltre essere posta come una «teoria della tradizione della fede» di ampie dimensioni, teoria tra i cui elementi sarebbe da annoverare anche la riflessione teologica – il ruolo trainante per la presentificazione della fede spetta infatti proprio alla prassi della fede, in cui la libera decisione illumina la sua verità e questa verità è di volta in volta realizzata. Allo stesso modo, sarebbe preservata la dialettica teoria-prassi – nella misura in cui l'agire confessionale, nella lode, nella preghiera e nel ringraziamento, nella memoria e nella speranza, separa da sé il fondamento della sua stessa possibilità. Dunque la teologia, soprattutto la dogmatica, tematizzando espressamente la verità rivendicata praticamente, apprendola metodologicamente e sostenendola argomentativamente, si ripercuote – orientando, incoraggiando, criticando – sulla prassi da cui proviene.

4. *Osservazione conclusiva sulla dipendenza del pensiero della libertà dal carattere attuale dell'attuazione di libertà*

Se l'incondizionato non fosse presente nell'uomo stesso e se tale incondizionato non potesse essere attualizzato, allora anche Dio – ho sostenuto – non potrebbe riguardarci in maniera incondizionata. Ma, sebbene non ci siano alternative, puntare tutto in maniera così decisa sulla libertà quale principio di mediazione della fede non è di fatto un'impresa disperata? In effetti, l'evidenza del pensiero della libertà dipende dal carattere attuale dell'attuazione

di libertà – dipende dal presupposto che un uomo, nella sua libertà, si decida verso di essa nell'atto dell'insostituibile «scelta di sé» e cioè si attenga alla sua essenza incondizionata come al criterio della propria autodeterminazione assumendosene tutte le ulteriori conseguenze e cognizioni. Se a questo si aggiunge che, nella realtà della propria auto-attuazione, la libertà viene mediata dal richiamo alla libertà dell'altro e che, oltre a ciò, per raggiungere la sua piena misura d'essere, dipende da direttive religiose e, se si tiene contemporaneamente conto del reale condizionamento sociale di ogni attuazione di libertà, allora diventa urgente la domanda se e in che misura il fatto della libertà auto-obbligantesi possa ancora essere presupposto, dopo che alla dialettica moderna della sua autorealizzazione si è venuta ad aggiungere la postmoderna avversione per i vincoli. I sintomi di una regressione crescente della coscienza della libertà non possono essere trascurati: questi sono (non c'è bisogno che ne analizzi qui le cause) davvero opprimenti. Per la teologia ne consegue l'esigenza di cercare le vie di una testimonianza pratica della fede che incoraggi gli uomini all'assunzione vincolante della loro libertà e che li spinga a diventare ascoltatori autonomi del vangelo. Ricordare ostinatamente questo compito attiene alla genuina intenzione mediatrice della dogmatica, anche se in tal modo questa urta contro i limiti della propria giurisdizione.

Capitolo secondo

«Se tutto è indifferente ...»

Soggettivazione e memoria di Dio¹

Sono trascorsi già quattro anni da quando, in una lezione sulla cristologia, tra le altre cose ho parlato dell'interpretazione della figura di Gesù proposta da Karl Jaspers – non per proporne semplicemente un'assunzione, ma per stimolare una discussione incentrata sul significato di Gesù per noi uomini. Qualunque cosa se ne pensi, Jaspers aveva messo in relazione la sua rappresentazione di Gesù con l'esistenza umana e la sua domanda di senso, ponendo tale problema con inedita serietà. Gesù rappresenta per lui uno degli «uomini che danno la misura», uno di quelli, cioè, che hanno annunciato «esperienze e impulsi dell'essere umano portati all'estremo».² Costoro hanno in comune il fatto di «rivolgersi alla più profonda interiorità degli uomini precedente ogni azione» e di essere legati in questo a «qualcosa di incondizionatamente valido».³ L'intera vita di Gesù appare, secondo Jaspers, come illuminata dalla divinità; la sua vicinanza a Dio «non è sottoposta ad alcuna condizione, ma i criteri di valore che parlano provenendo da essa pongono tutto il resto sotto la propria condizione». In questo senso la libertà costituisce l'essenza della sua fede, poiché in lui «l'anima si estende verso l'assolutamente incomprensibile. Mentre essa fa esperienza della felicità e dell'infelicità in questo mondo, si dest

¹ Testo della relazione tenuta il 23 ottobre 1995 nell'ambito della settimana scolastica diocesana «Aprire – cercare le tracce di Dio». Le note contengono esclusivamente informazioni bibliografiche. Il contributo è stato originariamente pubblicato in J. JAKOBI (ed), *Aufbrechen – Gottes Spuren suchen*, Münster 1996, pp. 13-31, con il titolo «*Wenn alles gleich gültig ist ...*». *Subjektwerdung und Gottesgedächtnis*.

² K. JASPERS, *I grandi filosofi*, trad. it., Milano 1973, p. 319. Sull'interpretazione jaspersiana di Gesù cfr. Th. PRÖPPER, *Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens*, Mainz 1976, pp. 19-28.

³ K. JASPERS, *I grandi filosofi*, p. 317.

intanto a se stessa. Ciò che è soltanto finito, ciò che è soltanto mondo, non può tenerla prigioniera»,⁴ poiché proprio nello scuotimento di ogni appiglio finito essa viene a coscienza «di essere donata da Dio». E la sua morte rivela anche l'incondizionatezza che determina la vita di Gesù: Gesù è morto per aver osato dire la verità dell'essere uomini e per aver osato di essere egli stesso vero. Udire la sua predicazione ci vieta la soddisfazione di noi stessi, ci ricorda il giudizio supremo.⁵ Perciò orientarsi a Gesù significa farsi chiamare da lui alla nostra possibile serietà e ricevere la verità e il senso dell'esistenza, nel riferimento sempre proprio e personale alla trascendenza.

Sono parole grandi, patetiche – ma già durante la relazione avevo la sensazione non solo di non riuscire ad andare avanti, ma addirittura di non comprendere. Si trattava forse solo un problema di linguaggio? Allora, allo scopo di salvare almeno la domanda posta da Jaspers, il suo richiamo ad un'esistenza incondizionatamente vincolante, ci sono «ritornato sopra» ancora una volta nella lezione successiva tentando di apportare dei chiarimenti: dove finisce il sapere obiettivo, là iniziano le domande esistenziali importanti. E proprio le verità che contano in una vita non si possono conseguire senza la propria partecipazione. In ultima istanza, ciò vale, pur con gradi diversi, per tutte le verità e sicuramente per quelle costruite a partire dalla mia implicazione personale in quanto soggetto e che diversamente risultano incomprensibili. A chi non abbia esperito l'amore di persona, non può essere d'aiuto neanche la miglior lirica: semplicemente non sa di cosa si sta parlando. Chi non ha mai avuto la propria coscienza affetta da un'obbligazione incondizionata – sotto forma di pretesa di veridicità o fedeltà, di vergogna per una malvagità o inquietudine nei confronti di una propria mancanza di partecipazione all'altrui bisogno – potrà essere tutt'al più spaventato dalle prediche morali, dal momento che gli è preclusa la dimensione di una moralità originaria. Allo stesso modo, non ci sarà alcuna «domanda di senso» per chi non ha alcuna conoscenza del desiderio che permane anche in ogni felicità (che le mete raggiunte non mantengono ciò che avevano promesso), per chi non sa nulla della rovina del pensiero e niente della paura che accompagna la nostra esistenza casuale, per chi

⁴ *Ibidem*, p. 297.

⁵ *Ibidem*, p. 305.

seppellisce prematuramente le proprie speranze più umane abbandonandosi alla morte sin da vivo, non essendosi mai indignato per il destino di molti che muoiono miseri e ingannati, senza ricordo e giustificazione. Infine: a chi non abbia mai provato il desiderio che la sua esistenza non fosse puramente casuale e sostituibile, avanzando allo stesso tempo la pretesa di prendersi carico di sé e della propria realtà, di assumere un atteggiamento vincolante verso se stesso, di dover finalmente garantire per se stesso, piuttosto che rinviare per tutta la vita sempre agli altri, alle circostanze e ai rapporti, a colui il quale questa esperienza sia assolutamente estranea, resterà probabilmente sempre incomprensibile ciò che Jaspers e altri intendono quando parlano di esistenza o esser-sé, quando parlano di identità e di soggettivazione.

Se queste parole impegnate, forse appena più concrete di quelle di Jaspers, ma pur sempre ardue e patetiche, abbiano avuto degli effetti, non ho potuto appurarli. Lo racconto, da una parte, solo per darvi la soddisfazione di ammettere che proprio noi docenti universitari spesso facciamo naufragio sul piano didattico. Ma soprattutto lo racconto perché è stata per me un'esperienza decisiva scoprire quanto velocemente e quanto profondamente mutino le premesse di comprensione per la questione di Dio e il discorso su di lui. Sono così finalmente giunto al tema. Proprio di questo mutamento, del modo in cui l'ho vissuto e del valore che gli ho attribuito, devo e voglio parlarvi adesso. In questo senso, non è affatto per nostalgia che io rivolgo il mio sguardo innanzitutto all'indietro, ai due decenni buoni in cui il mio pensiero teologico si è andato formando. Ma perché, da un lato, ciò che nel corso di questo cammino mi è diventato chiaro lo sostengo anche oggi e vorrei per questa ragione (nella prima parte) comunicarvelo (del resto non ho altro da comunicare). Dall'altro, perché a partire da questa prospettiva (nella seconda parte) è possibile individuare con precisione i cambiamenti di fronte a cui ci siamo trovati nel frattempo a proposito del discorso su Dio. In questa nuova situazione – lo dichiaro in anticipo – io stesso non possiedo una ricetta infallibile, faccio solo esperienza, in modo più forte e consapevole di prima, dei confini del lavoro riflessivo della teologia e cioè la sua dipendenza dallo sforzo di tutti coloro che si trovano nel processo della trasmissione della fede.

1. *L'autocoscienza della libertà umana e il discorso cristiano su Dio*

Che il discorso su Dio e sull'uomo si coappartenessero in modo inscindibile era, due decenni fa, una convinzione basilare condivisa da tutti. Grazie ad un esemplare lavoro di svincolamento, Karl Rahner aveva liberato infatti la teologia cattolica dall'irrigidimento neoscolastico, votandola irrevocabilmente alla «svolta antropologica» del pensiero e, in questo modo, alla modernità.⁶ «È chiaro», come aveva notato (già nel 1925) anche Rudolf Bultmann, «che chi intende parlare di Dio deve evidentemente parlare di se stesso».⁷ In questo contesto, veniva ricordato anche Karl Barth. Il suo duro verdetto formulato contro l'appiattimento borghese della teologia liberale, risuonava ancora nelle nostre orecchie: che cioè parlare di Dio dovesse voler dire altro e di più che «parlare dell'uomo in tono elevato».⁸ Si trattava per noi di porre in maniera decisa e schietta la questione di Dio – di Dio per noi uomini. E se la sua esistenza – cosa che molti di noi accettavano a malincuore – non poteva essere provata, allora la fede in lui e la sua autorivelazione doveva almeno mostrarsi in quanto incondizionatamente significativa. Quella verità della fede, la cui promessa ci aveva illuminato nell'infanzia, non era più sostenibile. Proprio il Concilio aveva indicato quella direzione, puntando esplicitamente sul dialogo e sottoponendo a revisione ufficiale la strategia adottata per oltre cento anni dalla Chiesa cattolica (strategia in sé anche vincente) di considerarsi come controcultura rispetto al mondo moderno. Nella «dichiarazione sulla libertà di religione», frutto di un'accesa battaglia, il Concilio si era schierato – questo il passo davvero epocale – per il principio della modernità, secondo il quale la pretesa di verità include il riconoscimento della libertà, potendo la verità raggiungere la validità ad essa corrispondente⁹ solo in un processo di comprensione libera e responsabile. E proprio la libertà (secondo l'interpretazione di Walter Kasper) è «costretta dalla sua

⁶ Cfr. in particolare il saggio programmatico di K. RAHNER, *Teologia e antropologia*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi*, III, pp. 45-72.

⁷ R. BULTMANN, *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?*; R. BULTMANN, *Che senso ha parlare di Dio?*, in R. BULTMANN, *Credere e comprendere*, trad. it., Brescia 1977, p. 37.

⁸ K. BARTH, *Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge*, München 1925, p. 164.

⁹ Spiegazione sulla libertà di religione «Dignitatis humanae», nota 2 ss.

stessa essenza a cercare la verità». ¹⁰ Altrettanto innovatrice era la frase che apriva la costituzione pastorale, secondo cui «la gioia e la speranza, la tristezza e l'angoscia dell'uomo di oggi, in particolare dei poveri e degli oppressi» sono anche la «gioia e la speranza, la tristezza e l'angoscia dei discepoli di Cristo» (il Concilio Vaticano II ancora non parlava di un discepolato femminile). ¹¹ Incoraggiante, non da ultimo, era l'esortazione conciliare ad impegnarci con i «segni del tempo».

E questi segni, così a tutti pareva, erano favorevoli. Proprio i non cristiani, anche se non risparmiavano al cristianesimo la critica ideologica, fissavano alcune parole chiave immediatamente suscettibili d'essere riprese. Con il tema della «speranza» infaticabilmente rilanciato da Ernst Bloch, (io stesso ne ho fatto esperienza a Tubinga), la discussione poté subito dirigersi sul problema se il potenziale umano di questa speranza potesse di fatto essere esso stesso chiamato Dio (*Deus Spes*) oppure se non bisognasse piuttosto distinguere un «Dio della speranza» (*Deus Spei*) dalla speranza stessa – proprio in considerazione della portata di quest'ultima. ¹² Anche con un intellettuale così dichiaratamente ateo come Albert Camus c'era una base comune, poiché la sua definizione dell'assurdo (l'uomo è una domanda, ma il mondo non risponde) ¹³ presupponeva già espressamente l'attuazione della domanda di senso. Pionieri della teologia come Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann e altri ci ricordavano come la riflessione sulla sua collocazione all'interno della società appartenga in maniera essenziale alla fondazione del lavoro teologico. E anche quando la concreta miseria sociale, la nefasta «dialettica dell'illuminismo», raggiunse la nostra coscienza, si poteva ancora contare sulla presenza di alcuni interlocutori: anche la «dialettica negativa» di Adorno infatti conosce ancora, per quanto trattenuta e per quanto critica nei confronti della teologia, l'idea della conciliazione. ¹⁴ Jürgen Habermas era tra noi il benvenuto, dal momento che la sua nozione di ragione comunicativa contribuiva chiaramente a umanizzare quella ragione decaduta a razionalità del

¹⁰ W. KASPER, *Wahrheit und Freiheit. Die «Erklärung über die Religionsfreiheit» des Vatikanischen Konzils*, Heidelberg 1988, p. 29.

¹¹ Costituzione pastorale sulla chiesa nel mondo di oggi *Gaudium et spes*, n. 1.

¹² Cfr., ad esempio, la prefazione di J. MOLTMAN a E. BLOCH, *Religione in eredità*, trad. it., Brescia 1979; M. SECKLER, *Hoffnungsversuche*, Freiburg i.Br. 1972, pp. 94-103.

¹³ A. CAMUS, *Il mito di Sisifo*, trad. it., Milano 2001, p. 34: «L'assurdo sorge dalla contrapposizione tra l'uomo che interroga e il mondo che, avverso alla ragione, tace».

¹⁴ Cfr. Th. ADORNO, *Dialettica negativa*, trad. it., Torino 1970, p. 364.

dominio. Restava poi anche per lui la questione (vi insiste molto Helmut Peukert) se un deciso agire comunicativo, una volta rassegnatosi all'annientamento definitivo delle vittime della storia, non debba andare in pezzi di fronte alle proprie contraddizioni ...¹⁵ e infine, da non dimenticare, i teologi iniziarono allora a prendere finalmente in considerazione quei classici della modernità così a lungo ignorati (Kant, Hegel, più tardi anche Nietzsche): sia per approfondire problemi all'ordine del giorno, sia come sfida.

Non voglio abbandonarmi oltre a questi ricordi – essi illustrano in ogni caso il clima entro cui la nostra teologia aveva potuto svilupparsi, perché le questioni erano poste in maniera tanto esplicita e onnipresente da non poter essere aggirate in alcun modo. Ma in che modo era possibile in tale contesto qualificare – giacché questo era il nostro principale interesse – il discorso cristiano su Dio come dotato di senso, e addirittura incondizionatamente significativo? Signore e signori, io posso esporre solo la mia personale risposta, dal momento che solo questa mi permette poi anche di entrare nella discussione. E voglio tentare di farlo secondo un ragionamento scandito da sette passaggi, per i quali faccio appello alla vostra disponibilità a seguirmi in maniera critica.¹⁶

Il primo passo, quello più importante, consiste naturalmente nel trovare un solido punto di partenza, che sia atto a consentire un accesso alla fede e possa essere fatto proprio da chiunque sia interessato al dialogo. Ora, la libertà umana rappresenta una nozione inaggirabile. Anche chi ne dubita, è costretto a farvi ricorso. Senza di essa, alcune qualità specificamente umane (moralità, comunicazione, diritto ecc.) risulterebbero impensabili. Può essere sufficiente per il nostro ragionamento considerare il semplice dato di fatto che noi quotidianamente intessiamo rapporti sulla base della reciproca libertà, la rivendichiamo per noi stessi; anche i suoi più accaniti contestatori, nella prassi, non si fanno prendere volentieri in parola.

¹⁵ Cfr. H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976, pp. 273-282.

¹⁶ Fondamentale per il ragionamento che segue è Th. PRÖPPER, *Redenzione e storia della libertà*, pp. 138-166: lì si trovano ulteriori indicazioni bibliografiche; cfr. Th. PRÖPPER, *Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozioethischer Verpflichtung*, in E. ARENS (ed), *Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation*, Freiburg i.Br. 1995, pp. 95-112; H. KRINGS, *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*, Freiburg i.Br. - München 1980.

A ciò si aggiunga il fatto che la libertà può essere considerata il motivo centrale e il tema fino ad oggi irrisolto della modernità,¹⁷ ancora massimamente suscettibile di aprire la prospettiva di un discorso sulla fede. Uno sguardo ai processi storici reali che si erano profilati da subito e la cui affermazione è divenuta poi inarrestabile ha reso evidente come ciò non possa sfociare in un mero adattamento. Tuttavia è altrettanto certo che ogni critica alla visione dominante di libertà può risultare perspicua solo se si mantiene una base comune – l'opzione per la libertà, appunto. Inoltre, vi sono ragioni specificamente teologiche per assumere l'istanza della libertà. Sin dai giorni dell'esodo la storia della salvezza coincide con la storia della liberazione. La libertà è descritta da Paolo come bene salvifico fondamentale. A mio parere, tuttavia, risulta particolarmente dirimente quanto segue: Dio stesso, nel comunicare il proprio amore, ha riconosciuto e rispettato la libertà degli uomini di cui egli cercava l'amicizia: visibile com'è nel cammino di Gesù fino all'assenza di potere della sua fine ... sono abbastanza i motivi per cui un pensiero teologico si dedichi all'istanza della libertà.

Ed ora – ecco il secondo passaggio – per potere dare avvio ad una riflessione a partire da questo inizio, abbiamo bisogno di un concetto chiaro. In che modo diveniamo consapevoli della libertà? Ne acquisiamo consapevolezza, secondo me, soprattutto in quanto nostra capacità di rapportarci a tutto in generale (ad ogni dato, ad ogni pretesa, finanche alla nostra stessa esistenza) – e cioè di essere capaci di distanziare ogni cosa data, superarla e poi affermarla o negarla. La libertà va dunque pensata come un rapportarsi a sé spontaneo, come un'aprirsi del sé senza confini e come un originario schiudersi del sé: in una parola, come capacità di autodeterminazione. E tale capacità – questo è ora decisivo – è incondizionata, cioè spiegabile solo mediante se stessa (di più: ogni tentativo di una spiegazione mediante elementi ad essa esterni tradirebbe immediatamente la consapevolezza che ne abbiamo). Pure, non si tratta di una libertà completamente isolata, in certo qual modo pura e già di per se stessa reale. Sotto quest'aspetto, e cioè in quanto libertà effettivamente esistente, essa è piuttosto condizionata in molteplici modi: vincolata ad un corpo, situata in un mondo e, inoltre, intersoggettiva, e cioè già da sempre mediata

¹⁷ Cfr. W. PANNENBERG, *Idea di Dio e libertà dell'uomo*, in W. PANNENBERG, *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, trad. it., Brescia 1975; riguardo a quanto segue si veda anche Th. PRÖPPER, *Freiheit*, in *NHthG*, München 1991, II, pp. 66-95.

attraverso libertà altrui nel suo autocompimento attuale. E tuttavia tale condizionatezza materiale (come intendo chiamarla) non supera la sua incondizionatezza formale: «essere condizionato» non significa «essere causato», la libertà possiede la facoltà di rapportarsi anche alla propria stessa condizionatezza.

Con il terzo passaggio la nostra riflessione prende davvero il via. La libertà è la capacità di autodeterminazione, ho detto. Dunque essa è determinabile attraverso se stessa e allo stesso tempo (quando vuole) determinante per se stessa. Alla reale autodeterminazione si giunge, però, solo se la libertà si decide effettivamente per dei contenuti determinati, solo in questo modo perviene alla sua identità reale e noi diveniamo soggetti di una storia nostra. La libertà non può attuarsi nel prendere le distanze dal reale, nel conservare se stessa in un'astratta purezza e nel patire la bella morte della consunzione interiore. Allo stesso tempo, ci imbattiamo qui in un primo problema: se la libertà, proprio sulla base del suo aprirsi incondizionato, può di nuovo svincolarsi da ogni contenuto dato, superarlo e lasciarselo indietro, esiste davvero un contenuto che le sia commisurato? È forse l'uomo libero il frutto di un errore di progettazione, una nostalgia inquieta e insaziabile, una (secondo la formulazione di Sartre¹⁸) «passione inutile»?

La libertà non solo può, ma deve determinarsi anche da se stessa. Questa chiamata giunge all'uomo che si trova ad esistere dalla coscienza della propria libertà: proprio perché essa non è ancora ciò che può effettivamente essere. E proprio per questa ragione – è, questo, il quarto passaggio – quel criterio che cercavamo per determinarne il contenuto relativo può di nuovo essere solo lei stessa. Stesso significato ha, sul piano etico, il concetto di autonomia: la libertà è legge a se stessa. La sua autodeterminazione diventa autonoma solo nel momento in cui essa si decide per se stessa e si impegna per l'incondizionatezza della propria essenza come criterio per la sua autorealizzazione. Può essere preso in considerazione come contenuto adeguato al suo aprirsi incondizionato solo un contenuto che a sua volta si distingua per la sua incondizionatezza: l'altra libertà, dunque, la libertà dell'altro. Ciò che abbiamo in questo modo raggiunto, è il principio fondamentale dell'etica: la libertà deve riconoscere incondizionatamente l'altra libertà. Tale requisito (altrettanto incondizionato quanto la libertà)

¹⁸ J.P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, trad. it., Milano 1991, p. 738.

vale anche quando l'altro non ricambia quest'affermazione, o anche quando non può ancora o non può più ricambiarla. Nondimeno parleremo di compimento reale e soddisfacente della libertà solo quando il riconoscimento sia anche reciproco. Qui però si presenta un secondo problema: dal momento che il riempimento di senso proviene dall'altro, dalla sua decisione libera e originaria, esso resta per noi indisponibile, anche se sappiamo molto bene che solo ciò che viene donato da una libertà indisponibile, la libertà che noi stessi siamo, è in grado di riempire. Proprio questo è alla base di ogni gioia e del bisogno di relazioni umane: noi ci vogliamo reciprocamente liberi, desideriamo il libero riconoscimento, ma proprio per questo dobbiamo anche lasciarci reciprocamente liberi. E con il bisogno nasce di nuovo il pericolo di ergerci a signori dei rapporti e di sottoporre gli altri, per quanto in modo raffinato, alla nostra regia e alla nostra discrezione.

Per giungere al mio scopo, sono costretto ad introdurre ancora un passaggio intermedio – il quinto. Cosa vuol dire infatti riconoscere incondizionatamente un'altra libertà? Nient'altro, penso, che dirle: è bene che tu sia, e ancor più precisamente: tu devi essere! Il riconoscimento vuole l'essere dell'altra libertà. Tuttavia, per la stessa ragione essa accade in tutta la sua serietà solo qualora venga trasmessa mediante azioni e contenuti concreti che non solo manifestano questo dover essere dell'altro, ma lo realizzano anche. A quest'ambito appartengono i fiori donati per il compleanno e un colloquio d'incoraggiamento, così come l'impegno per un giusto ordinamento economico mondiale, giacché ogni libertà porta la responsabilità per un mondo in cui la determinazione di ogni uomo si trovi ad essere promossa in direzione dell'esser-liberi. Essenziale in questo quadro risulta il fatto che le stesse cose e gli stessi contenuti che erano stati scartati come riempimento adeguato della libertà, ora assumono una prospettiva differente in quanto mezzi per il riconoscimento. Da oggetti diventano simboli (secondo la mia personale denominazione), dal momento che permettono ad una libertà di comunicarsi all'altra pur senza identificarsi con essa. Allo stesso tempo ritorna, se pure su un piano più elevato, la vecchia difficoltà: la decisione della libertà non può esaurirsi, infatti, in questi simboli, né la libertà può già realizzare il dover essere dell'altro incondizionatamente, nel modo in cui l'abbiamo inteso. Quell'affermazione incondizionata può divenire realtà sempre e solo in modo condizionato e finito. Da qui il carattere provvisorio

dei suoi simboli: questi continuano a promettere ciò che in essi in realtà già accade. E da qui proviene anche la loro incertezza – ma questo sarebbe un tema a parte ...

Vengo al sesto punto. La decisione incondizionata per l'altro, così come il suo incondizionato dover essere, è – questo il nostro risultato intermedio – realizzabile solo in modo condizionato. Con questa visione della provvisorietà del riconoscimento reale, l'aporia radicata nell'essenza della libertà finita mostra la sua figura definitiva, non suscettibile d'essere da noi superata dialetticamente: gli uomini vogliono e addirittura iniziano ciò che non possono portare a termine («tu devi essere incondizionato» significa in ultima istanza: «tu non devi morire»¹⁹). Ma è proprio vero che quest'aporia debba restare insolubile, e non solo per noi, ma anche in generale e definitivamente? Sul piano teoretico ciò non si presenta con un carattere cogente. Sul piano teoretico, infatti, è altrettanto possibile – e dunque pienamente sostenibile con onestà intellettuale – l'idea di una libertà che sia incondizionata non solo sul piano formale, come la nostra, ma anche sul piano materiale, tanto da risultare, in questo senso, perfetta: unità di decisione incondizionata e potere originario su ogni contenuto – detto con le parole della teologia: unità di amore e onnipotenza. Solo una simile libertà potrebbe riscattare l'intenzione di un riconoscimento incondizionato e pertanto garantire il senso della libertà umana. Nell'idea di Dio viene dunque pensata la realtà che gli uomini devono presupporre se il dover-essere incondizionato cui essi mirano nella decisione della loro libertà per se stessi e per gli altri, deve essere pensato come possibile. Beninteso, però: se deve essere pensato come possibile.

Probabilmente ora penserete: lo sapevo già, ecco alla fine di nuovo il Dio tappabuchi e, naturalmente, ecco anche il ricorso alla morte. Comunque, così controbattere, abbiamo ottenuto il nostro risultato, vale a dire l'apertura per Dio, in maniera rigorosamente analitica e vincolante, e vincolante perfino per la libertà autonoma. Segue poi ancora il settimo punto. L'interrogativo se si possa o meno far valere quel presupposto non è un problema che appartenga al futuro, quanto piuttosto un problema fin d'ora pressante – ciò in conformità alla particolare struttura temporale che caratterizza la

¹⁹ Queste parole spesso citate di Gabriel Marcel hanno presso di lui originariamente una versione indicativa ed anticipatrice: «amare un uomo ... significa: ma tu non morirai ... approvare la morte di un uomo, significa in un certo senso condannarlo a morte»; G. MARCEL, *Tu non morirai*, trad. it., Roma 2006, p. 145.

nostra attuazione della libertà. Gli uomini sono infatti – sia pure in modo latente e malgrado ciò permanente – consapevoli della finitezza e della fragilità di ciò che iniziano. Senza quel presupposto, il loro reciproco amore e riconoscimento non potrebbe – in maniera consapevole – aspirare ad essere di più che una lotta valorosa, e nondimeno inutile, contro un destino di assurdità e distruzione. Tanto più stupefacente è dunque il fatto che gli uomini già da sempre partano, come se fosse naturale, dal presupposto che ciò che iniziano possieda un senso permanente. Di fatto, la legge della paura non lo permetterebbe. L'amore può riuscire solo dove gli viene accordata fiducia – e ciò non solo perché ognuno, senza poter misurare la libertà dell'altro, deve pur iniziare, per far sì che qualcosa riesca e diventi forte, quanto piuttosto perché egli (come abbiamo descritto) non può garantire da sé quel presupposto di senso compreso e anticipato nell'affermazione incondizionata della libertà. I pericoli che si aprono, quando questo presupposto di senso viene smarrito, sono di natura molteplice: eccesso di pretese nei confronti di se stessi e eccesso di aspettativa nei confronti degli altri, demotivazione paralizzante, rassegnato ripiegarsi in se stessi e nella propria sicurezza, se non addirittura il dirigere la propria determinazione essenziale verso le strade inarrestabili e distruttive della volontà di potenza. Non può dunque essere una circostanza indifferente per l'attuazione della libertà se ci si possa affidare alla speranza di libertà e se questa possa ricevere già da ora delle garanzie. E questo aspetto assumerà un'importanza ancora maggiore nel caso in cui il riconoscimento resti unilaterale, nel caso in cui la prestazione del sé permanga rischiosa e dispendiosa, e forse addirittura nel caso in cui ogni sforzo appaia vano.

Naturalmente, con tutto ciò non vi propongo una prova dell'esistenza di Dio. Niente autorizza a dedurre dall'idea di Dio, per quanto possibile e sensata questa sia, la sua realtà. Più che mai non possiamo decidere del suo libero rapporto nei nostri confronti. Tuttavia si profila, a partire dalle categorie fin qui accumulate, un accesso al significato incondizionato di quel discorso su Dio fondato dal ricordo della fede. Che Dio stesso si sia determinato per noi, anticipando il suo amore nell'operato di Gesù, fino alla morte, dimostrando così la sua fiducia: questa assoluta affermazione della nostra libertà è la direttiva, a partire da cui la nostra libertà può autodeterminarsi, attraverso cui può prendere avvio e di cui può far uso per se stessa e per ognuno, in maniera irrevocabile e

inesauribile. Sarebbe facile esporre nel dettaglio quale significato ciò possa avere per l'accettazione di noi stessi, per il processo del nostro divenire liberi insieme agli altri, per il nostro agire individuale e sociale, e a partire da ciò chiarire anche il senso delle nozioni di giustificazione, conciliazione, redenzione. Proprio in quanto liberi abbiamo bisogno di Dio. Poiché tutto ciò che gli uomini fanno a se stessi, tutto ciò che fanno agli altri e, non ultimo, all'ambiente naturale creato (nella continua lotta per il riconoscimento, nella competizione per il prestigio e per il potere, nella ricerca di conferme attraverso il consumo e lo sfruttamento, nella volontà di sopraffazione nei confronti di tutto ciò che sfugge al nostro controllo o che fa paura, e nell'impietosa autoaffermazione a spese degli umiliati e degli offesi, non da ultimo anche nella costante oscillazione tra sovraffaticamento e conseguente depressione, tra eccesso di aspettative e delusione risentita per il fatto che anche l'altro è solo un uomo) ha la sua radice comune nel fatto che essi (gli uomini) o non vogliono ammettere con se stessi l'antinomia che appartiene all'essenza della loro libertà – e cioè che questa è allo stesso tempo condizionata e incondizionata – oppure decidono in maniera consapevole di risolverla da soli e con le proprie sole forze. E quasi sempre si può riconoscere dietro le aberrazioni del male l'infelicità di una libertà che si è condannata o si è creduta condannata a dover vivere senza grazia ...

In questo modo credo di aver detto o, perlomeno, di aver tratteggiato a grandi linee quanto di costruttivo ho da dire in merito al discorso cristiano su Dio. Delle difficoltà che si connettono a questo tema, si discuterà in questo secondo (breve) paragrafo.

2. *Attualità del pensiero della libertà in ambito teologico*

È corretto, collegare in modo tanto deciso, come ho appena fatto, la mediazione del discorso cristiano su Dio all'autocoscienza della libertà umana? In linea di principio, non posso far altro che ripetermi in proposito: non vedo un'alternativa possibile. Direi perfino di radicalizzare la questione: se non ci fosse qualcosa di incondizionato nell'uomo stesso, e quest'incondizionato, la libertà stessa, non potesse essere attualizzato, allora non ci sarebbe inoltre nessuna possibilità che la questione di Dio possa riguardarlo in modo incondizionato. Oppure, formulando la stessa idea diversa-

mente (con Paul Tillich):²⁰ Dio resterebbe per noi semplicemente senza significato, anche se egli è ciò che incondizionatamente ci riguarda. In questo senso la domanda si sposta, e suona ora così: risulta almeno promettente scommettere in modo tanto deciso sulla libertà? Un siffatto interrogativo potrà a prima vista meravigliare, dal momento che liberi vogliono esserlo tutti e, se si intende per libertà «fa e pensa ciò che vuoi», lo sono pure. Ma il punto non è questo. Il presupposto dal quale sono partite le mie riflessioni era più esigente. La loro forza persuasiva risiede infatti nell'idea che un uomo, nel fatto ineludibile della sua libertà, si decida effettivamente per questa e ciò significa: che egli s'impegna nei confronti dell'essenza incondizionata della libertà in quanto misura della sua autodeterminazione accogliendone tutte le conseguenze e le ulteriori cognizioni. Solo in questo modo egli diventa «se stesso» in modo vincolante, guadagna un'identità reale, diventa soggetto della propria storia. Kant ha descritto questo atto originario come la costituzione della libertà morale, Kierkegaard come «scelta del sé» (Jaspers, Sartre e altri lo hanno seguito).²¹ Non è necessario pensare ad un avvenimento unico, altamente riflessivo, magari drammatico o addirittura solenne («nel silenzio solitario della notte») – tale atto è infatti sempre personale e per questa ragione non è possibile forzarlo. E tuttavia esso – fermo restando il suo carattere originario – è mediato dall'incontro con un'altra libertà ed è, in questo modo, allo stesso tempo influenzato dai rapporti sociali – cosa che già Fichte²² aveva riscontrato e che la psicologia sociale ed evolutiva ha poi ricostruito a partire da una prospettiva empirica. A ciò ritengo sia legittimo aggiungere ancora che la libertà, per poter raggiungere la pienezza della propria misura, dipende anche da direttive di senso religiose. Almeno sul piano storico è un dato di fatto indiscutibile che sia stata la tradizione giudaico-cristiana fondata sulla Bibbia a favorire l'irrompere nella storia universale della scoperta dell'incondizionatezza della libertà umana, accordando ad ogni singolo uomo un valore insostituibile e una responsabilità personale davanti a Dio. Ma lasciamo ancora per un momento da

²⁰ Cfr. P. TILICH, *Wesen und Wandel des Glaubens*, Frankfurt a.M. - Berlin 1963.

²¹ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Aut-aut*, trad. it., Milano 1981, pp. 45, 53; su Kant cfr. K. KONHARDT, *Die Unbegreiflichkeit der Freiheit. Überlegungen zu Kants Lehre vom Bösen*, in «ZPhF», 42 (1988), pp. 379-416.

²² Cfr. J.G. FICHTE, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, trad. it., Roma - Bari 1994, pp. 28-51, 55-75.

parte questo aspetto e restiamo alle condizioni sociali, allo scopo di riuscire a focalizzare i problemi che caratterizzano la nostra situazione. Voglio provare a farlo con tre parole e poi concludere con un paio di riflessioni; non per offrire la soluzione, ma tutt'al più per menzionare alcune condizioni indispensabili per la ricerca della soluzione e far avanzare così la discussione comune relativa alla problematica che impegna noi tutti.

Iniziare con il termine sociologico «individualizzazione» presenta l'indubbio vantaggio di evitare che la diagnosi sia subito schiacciata sotto il peso di categorie morali. S'intende, con questa parola, quel processo spesso descritto²³ secondo cui la progressiva differenziazione della società industriale, in cui i ceti tradizionali e i contesti vitali si dissolvono, da un lato causerebbe un'enorme spinta individualizzante e una crescita della libertà, ma dall'altra parte renderebbe per molti (in particolare per i giovani) il compito della costruzione identitaria – divenuto ora un compito esclusivamente individuale – un'impresa quasi sproporzionata alle proprie forze, creando inoltre allo stesso tempo in tutti gli ambiti (mondo del lavoro, della formazione, del consumo) nuove forme di dipendenza e costrizioni adattive strutturali. Una figura della frammentazione della coscienza individuale appare in forme religiose sincretistiche sempre più diffuse, che si fanno strada fin dentro alle chiese. Ma a questo posso solo brevemente accennare in questa sede, e lo stesso vale per quei problemi che il rapporto selettivo con l'offerta plurale dei sistemi interpretativi religiosi fa sorgere per la forma istituzionale della tradizione di fede cristiana. Oltre a ciò, non è certo secondario che la coscienza generalizzata della crisi a fronte di contingenze non governabili sul piano sistemico, ed anzi in balia di libere fluttuazioni, crea un potenziale di paura ed insicurezza (che rappresenta, secondo Ulrich Beck, il problema chiave della «società del rischio»);²⁴ Ancora, contro le prognosi di un futuro privo di religione, tale coscienza generalizzata della crisi produce un bisogno di religione che viene coperto da forme religiose evidentemente compensatorie, mentre alcune minoranze (e cioè i movimenti di base) reagiscono alla logica autodistruttiva

²³ Cfr. tra gli altri U. BECK, *La società del rischio: verso una seconda modernità*, trad. it., Roma 2000; U. BECK - E. BECK-GERNSHEIM (edd), *Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*, Frankfurt a.M. 1994; su quanto segue cfr. in particolare K. GABRIEL, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg i.Br. 1992, pp. 121-202.

²⁴ U. BECK, *La società del rischio*, p. 78.

dello sviluppo della società e all'eclatante contraddizione esistente tra le retoriche normative universalistiche e la reale condizione della popolazione mondiale con un'attualizzazione della tradizione profetica del cristianesimo, provando allo stesso tempo a realizzare, attraverso forme comunitarie di «riconoscimento intersoggettivo»,²⁵ quella promessa rimasta inevasa nei processi di modernizzazione circa una soggettività capace di autodeterminarsi. Ma su questo tornerò dopo.

La seconda parola-chiave (è già risuonata) è «pluralismo», al quale è esposto il singolo, che, frazionato in ruoli e diviso in funzioni, non riesce più a conciliare la propria scissione e, spesso, neanche avverte più il bisogno di costruirsi una propria identità.²⁶ E così ciò che un tempo si chiamava soggetto viene oggi reclamato con fermezza quasi solo in quanto diritto a un pensiero, un sentire e un fare individuali. Tutti i modelli linguistici sono diventati possibili, tutte le azioni hanno lo stesso rango. L'uomo della tarda modernità, potendo pensare tutto, non sa più cosa deve pensare. Nella uniformità pluralistica vigente egli non ha più fiducia nella propria capacità di formulare posizioni di valore. Socrate, Goethe, Walt Disney o Simmel: il genere è diverso, ma il valore è lo stesso. Questioni di metafisica o riguardanti la sessualità, questioni di prezzo o di giustizia: il genere è diverso, ma il valore è lo stesso. Alcuni insegnanti raccontano che gli studenti, appena la discussione si fa più impegnativa, si ritraggono silenziosi. La tolleranza, un tempo virtù assai faticosa, si è afflosciata fino a diventare comprensione ammiccante che dà ragione a quasi tutte le esigenze. Si è liberali perché non si coglie più il contesto, si educa in modo antiautoritario perché non viene in mente nient'altro (citazione dall'asilo: dobbiamo fare di nuovo anche oggi quello che vogliamo?). La cultura – un allegro disordine di tempi e stili; le opere di Tiziano, l'arlecchino di Picasso, i quadri kitsch venduti sulle bancarelle: tutto è cultura. Del livello, sul piano oggettivo, decidono la borsa valori e gli indici di ascolto, su quello soggettivo, i miei impulsi del

²⁵ A. HONNETH, *Pluralisierung und Anerkennung. Zum Selbstmißverständnis postmoderner Sozialtheorien*, in W. ZAPF (ed), *Die Modernisierung moderner Gesellschaften*, Frankfurt a.M. 1991, pp. 165-173, qui p. 172.

²⁶ Su quanto segue cfr. Th. PRÖPPER, *Meinungsmarkt und Wahrheitsanspruch*, in «Christ in der Gegenwart», 45 (1993), pp. 325 ss.; J. ALTWEGG - A. SCHMIDT, *Französische Denker der Gegenwart. Zwanzig Porträts*, München 1987; H.J. TÜRK, *Postmoderne*, Mainz - Stuttgart 1990; W.D. REHFUS, *Die Vernunft frißt ihre Kinder. Zeitgeist und Zerfall des modernen Weltbilds*, Hamburg 1990.

momento. Dappertutto il decomporsi della coscienza: immagini al posto della lingua, *feeling* al posto del pensiero – per non parlare dell'indigesta insalata di informazioni ...

Nuovo non è il problema del relativismo, quanto piuttosto il modo in cui della necessità venga fatta un'allegria virtù e il modo in cui l'assoluto pluralismo venga festeggiato come un incremento di libertà. I pensatori postmoderni non rimpiangono le visioni universali progettate nella modernità. Poiché il tentativo – questa è l'accusa – di pensare l'intero avrebbe coinciso col terrore totalitario. Dunque la ragione, un tempo onorata in quanto istanza di giudizio della verità in grado di unire tutti gli uomini, viene congedata in favore di (così Wolfgang Iser)²⁷ una «ragione trasversale», che scorrazza flessibile tra i giochi linguistici, e in favore di una nuova «polimiticità», di cui Odo Marquard tesse le lodi – a causa della separazione dei poteri ...²⁸ Nuova non è neanche la situazione penosa in cui versa la coscienza della libertà. Già il vecchio Fichte lamentava che «sarebbe più facile portare la maggior parte degli uomini a credere di essere un pezzo di lava sulla luna ...» piuttosto che a fidarsi della loro determinazione verso la libertà²⁹ (nel gergo attuale si può tradurre: è più facile spingerli a credere di essere un primate auto-addomesticato o un computer-chimico). Ma lo stesso Nietzsche, il quale ha praticato la distruzione del soggetto in modo certamente più profondo rispetto ai suoi epigoni contemporanei, pure non riuscì a constatare la «morte del soggetto»³⁰ con la piatta serenità di oggi: l'idea che si sia trattato solo di un'invenzione della tarda modernità, di una finzione per la sopravvivenza dell'evoluzione, ora destinata a scomparire di nuovo (il resto dipenderebbe meno dall'uomo capace di autoriflessione che non dalla dinamica di sistemi autoreferenziali). Trovo tali affermazioni filosofiche assai più inquietanti degli stessi processi reali attuali.

La terza parola-chiave ce la fornisce Gerhard Schulze con la sua analisi della «società dell'esperienza» – la nomino solo perché

²⁷ W. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1991; W. WELSCH (ed), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1988.

²⁸ O. MARQUARD, *Lode del politeismo. A proposito di monomiticità e polimiticità*, in O. MARQUARD, *Apologia del caso*, trad. it., Bologna 1991, pp. 37-62.

²⁹ J.G. FICHTE, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, trad. it., Milano 2003, p. 321.

³⁰ Cfr. M. FOUCAULT, *Le parole e le cose: un'archeologia delle scienze umane*, trad. it., Milano 1967; H.J. TÜRK, *Postmoderne*, pp. 63-74; su J. Derrida cfr. anche J. ALTWEGG - A. SCHMIDT, *Französische Denker*, pp. 71-77.

vi emerge la tendenza, divenuta nel frattempo dominante (dopo la trasformazione della società del lavoro in società dell'abbondanza), a superare una volta per tutte la latente problematica del senso.³¹ Poiché la risposta alla domanda che si pone nuovamente con forza «cosa voglio in realtà?» perlopiù suona praticamente così: «esperisci la tua vita». E ciò significa: la qualità dell'esperienza puramente soggettiva, punto di orientamento interiore, è assunta a criterio delle decisioni quotidiane. Se nella mia infanzia il sapone veniva ancora pubblicizzato facendo riferimento al suo valore d'uso – la pulizia –, successivamente ci si è riferiti al suo profumo ed oggi al fatto che «accarezza la vostra pelle». Ma può trattarsi anche della Nona di Beethoven, dell'autolavaggio, del corso di meditazione o della discoteca – dal momento che le esperienze vengono fatte, messe in scena, e decisivo è, appunto, che «ci si sperimenti». Certo, l'individuo, sommerso dalle possibilità di scelta e reso insicuro dalla delusione del loro accumulo inflazionistico, ha bisogno di stabilità. E la trova – qui entra in gioco il bisogno evidentemente costante di riconoscimento – in contesti costituiti secondo altri criteri (formazione, lavoro, stile di vita) nei quali di volta in volta, confermato dalla medesima disposizione di gusto dei «partner d'esperienza», egli rassicura se stesso, mentre il rapporto agli altri contesti è caratterizzato da «indifferenza o lieve disprezzo».³² Ma non solo il manifesto disinteresse nei confronti di esigenze che coinvolgano l'intera società costituisce un elemento nuovo (e problematico) di questo orientamento di senso, ma anche l'opzione incondizionata verso il presente con il relativo dissolversi delle dimensioni temporali legate al ricordo e al futuro, senza i quali tuttavia è impossibile conseguire un'identità reale e magari la libertà. E cos'altro dovrebbero vedere in questa società coloro che ne sono emarginati, se non un cinico complotto da parte di coloro che comunque hanno tutto e occupano posizioni di vantaggio?³³

Che cosa possiamo ricavare, allora, dalle tendenze sociali appena descritte, se è vero che – questa era la mia tesi – la presentificazione del discorso cristiano di Dio e la costituzione di una

³¹ G. SCHULZE, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a.M. 1992.

³² *Ibidem*, p. 405.

³³ Questa la domanda conclusiva di M. Bongardt nella sua (non pubblicata) relazione di dottorato del 4 febbraio 1994 alla Facoltà Cattolica di Münster in cui egli ha esaminato la vicinanza tra i risultati della ricerca di Schulze e l'analisi kierkegaardiana dell'«esistenza estetica».

libertà auto-obbligantesi si coappartengono in maniera indissolubile? Voglio tentare di sviluppare ulteriormente la linea dei miei pensieri in tre punti.

– Storicamente, la Chiesa si trova – ironia della storia – davanti al compito di far proprie con decisione quelle intenzioni umane della modernità emancipata, da cui per secoli si era distaccata, proprio quando queste raggiungono lo stadio della loro crisi. Da un lato, perché lo stesso discorso cristiano su Dio presuppone e include (e porta con sé) la posizione della libertà autonoma (autoobbligantesi) e, dall'altro, perché esso ha il compito di presentificare a partire dal ricordo della fede la direttiva di senso da cui la libertà umana – per comprendere la sua piena misura – ha dipeso e resta dipendente – magari per conservare la fiducia in se stessa. Resta ancora da vedere, infatti, cosa accadrà quando queste direttive di senso, ancora efficaci in maniera sottocutanea, saranno completamente consumate e dimenticate una volta per tutte. Ernst Bloch ha definito l'ottimismo con cui «il cosiddetto uomo moderno» ha ereditato le precedenti speranze, nella cui fondatezza egli non credeva più, come un «bere a spese d'altri», e ha temuto la minaccia di un «grigiore disperato» per il momento in cui saremo effettivamente raggiunti dalla squallida «confessione del nulla». ³⁴ Tuttavia, la promessa del vangelo non è stata affidata ai cristiani perché attendessero con gioia l'apocalissi. Al suo posto, potrebbe succedere che si realizzi la visione nietzscheana dell'«ultimo uomo» e della sua gioia ammiccante. ³⁵

– Per quanto riguarda la futura configurazione della tradizione della fede, io punto su di una Chiesa (del resto come Karl Gabriel) ³⁶ che sia sufficientemente capace di conflitto e di dialogo da poter comprendere in sé le diverse correnti formatesi nella attuale situazione. Non bisogna, infatti, né rinunciare alla Chiesa costituita, a quel luogo in cui gli avvenimenti della storia della libertà dischiusa da Dio sono ricordati e annunciati (e dunque resi certi sul piano istituzionale, ogni domenica alle ore 10) al di là dell'effimera forza dei singoli, ³⁷ né, viceversa, la Chiesa può chiudersi ad uomini

³⁴ E. BLOCH, *Il principio speranza*, III, trad. it., Milano 1994, pp. 1335 ss.

³⁵ F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, trad. it., Milano 1968, pp. 10 ss.

³⁶ Cfr. K. GABRIEL, *Christentum*, pp. 193-202.

³⁷ Cfr. F. STEFFENSKI, «Ich muß nicht nur ich sein». *Fragen zur religiösen Lage an den Hamburger Theologen Fulbert Steffenski*, in «Herder-Korrespondenz», 49 (1995), pp. 418-423, qui p. 421.

che – per quanto in modo parziale e selettivo – vogliono appartenere. Inoltre, spero che i movimenti di ricerca esplicitamente cristiani che ho precedentemente nominato vengano riconosciuti in modo inequivocabile e ricevano pieno sostegno. Questo non solo perché tali movimenti (secondo il giudizio dei sociologi) rappresentano una «parte particolarmente innovativa e capace di futuro della tradizione cristiana».³⁸ E neanche per il fatto che, se la Chiesa favorisse ufficialmente la reazione regressiva e fondamentalista alla tarda modernità, dovrebbe dirigersi verso una cultura separata, settaria. Sono in favore del riconoscimento di questi movimenti soprattutto perché una religiosità di carattere individualistico e compensatorio, deficitaria sul piano etico e indifferente sul piano sociale, per quanto possa costituire un indicatore di esigenze umane inappagate, non riuscirebbe per niente a rappresentare la fede conforme alla testimonianza del Dio biblico. Tale religiosità, da sola, non impedirà comunque agli strateghi economici di parlare di persone soprannumerarie a proposito dei poveri tagliati fuori dal mercato mondiale.³⁹ Il compito della Chiesa nei confronti del presente non è, in via prioritaria, quello di soddisfare la richiesta di senso di coloro che sono insicuri e frustrati per via dei processi in corso, quanto piuttosto quello di fornire, tutt'uno con le direttive di senso della fede che ne fondano l'identità, la capacità di ciascuno di percepire la propria competenza sul piano morale.

– Resta, infine, la questione della presentificazione della fede di fronte a quei contemporanei che o non si sentono per nulla legati alla Chiesa, o le sono legati solo superficialmente, e che tuttavia si confrontano con essa in numerose circostanze (non da ultimo quelle scolastiche). Qui, la riflessione teologica e in generale ogni rappresentazione teorica della fede mostra i propri limiti, nel senso che resta del tutto inefficace, senza una prassi fondata sulla verità della fede o almeno senza la possibilità di rimandare ad una prassi siffatta. Per questa ragione, è particolarmente interessante indagare quale significato abbia per una forma di trasmissione della fede che si muove sui contenuti, il fatto che le esperienze di senso vengano trasmesse innanzitutto in modo interattivo. Degne di attenzione

³⁸ K. GABRIEL, *Christentum*, p. 200; cfr. F.X. KAUFMANN, *Cristianesimo in Occidente: campo di tensione della secolarizzazione*, in K. GABRIEL - J.B. METZ, *Capacità di futuro. Momenti di ricerca nel Cristianesimo*, trad. it., Brescia 1988, pp. 53-87, qui p. 82.

³⁹ Cfr. J. SOBRINO, *Aus der Sicht Lateinamerikas*, in «Orientierung», 56 (1992), pp. 125-130.

sono pure le conseguenze della scoperta appena descritta, secondo cui – sul piano della didattica della correlazione – i presupposti di plausibilità per la fede non sono più immediatamente riattivabili e, per questa ragione, la correlazione stessa diviene dialettica. Mi sembra tuttavia evidente che l'interesse della predicazione non può sussistere senza (e neanche prima del) l'interesse per l'umanità autonoma. E forse anche la riflessione sulle aporie insite nei modelli antropologici oggi dominanti può trarne un significato, nella misura in cui mira ad un'autentica chiarificazione. Sarebbe già tanto se si comprendesse che si tratta di questioni su cui vale la pena di riflettere, e se alcuni ne fossero motivati a volere finalmente, davvero, «sapere». Chi dice infatti che dietro tutte quelle facce annoiate non si nasconde un io intimidito che non aspetta altro che di essere incoraggiato ad andare verso se stesso o, addirittura, di esservi spinto? Inoltre, non ci sono forse segnali che mostrano come il nulla dell'indifferenza, che risulta dal fatto che tutto è indifferente, non può essere l'ultima parola per l'uomo?

Per favore, prendete il carattere generale delle mie prospettive per quello che è: un'espressione dell'autentico bisogno di tutti coloro che stanno nel processo di trasmissione della fede. Spero di essere riuscito a comunicarvi il mio punto di vista. Io sono del parere di Nicola Cusano (proprio oggi), il quale sulla soglia della modernità, in armonia con il chinarsi di Dio sugli uomini accolse l'esortazione: «Sii tuo, così io sarò tuo!».⁴⁰

⁴⁰ NICOLÒ CUSANO, *De visione Dei*, cap. VII.

«Che niente può separarci dall'amore di Dio ...»

Un contributo alla comprensione
del «carattere definitivo» della redenzione

Le difficoltà che la fede cristiana nella redenzione incontra sono molteplici, ma non tutte hanno lo stesso peso. Finché queste si riferiscono alla sua conformazione tradizionale (e in primo luogo alla sua riduzione alla teologia della croce), è sempre possibile sottoporle ad un paziente lavoro di riflessione teologica. Restano, invece, sostanziali e incalzanti quelle obiezioni che le vengono sollevate in nome del dolore. Non è forse cinismo bello e buono parlare di redenzione di fronte alla evidente mancanza di redenzione del mondo? Chi non capirebbe, dunque, se i cristiani, per rispetto verso chi soffre, rinunciassero completamente a parlare di redenzione, o almeno di una redenzione già avvenuta? Ma, d'altra parte: un silenzio del genere non li spingerebbe a dubitare anche di contenuti essenziali della propria fede? Altrettanto sbagliato sarebbe accantonare la questione, considerandola espressione di un problema di certezza identitaria. Si tratta anche, in via prioritaria, di rendere ragione di quella speranza (1Pt 3,15) che è data ai cristiani non solo per se stessi ma per tutti, affinché ne portino testimonianza.

Ma che cosa significa redenzione, visto che il mondo non è redento? La redenzione riguarda forse solo il futuro dell'aldilà e quindi solo lo spazio dell'invisibile, dell'interiore, un processo tutto interno all'anima, senza corrispondenza all'esterno, senza vincoli con il mondo della materia, con la durezza della realtà e con le

Il presente contributo è stato originariamente pubblicato in A. ANGENENDT - H. VORGRIMLER (edd), *Sie wandern von Karft zu Kraft. Aufbrüche, Wege, Begegnungen. FS für Bischof Reinhard Lettman*, Kevelaer 1993, pp. 301-319, con il titolo «*Dass nichts uns scheiden kann von Gottes Liebe ...*». Ein Beitrag zum Verständnis der «Endgültigkeit» der Erlösung.

sue contraddizioni? È innegabile che tali rappresentazioni, non da ultimo sotto l'influsso agostiniano, abbiano improntato la concezione cristiana della salvezza sin dai primordi, mentre i pensatori religiosi dell'ebraismo riconobbero proprio in questo fraintendimento delle promesse dei profeti una «illegittima anticipazione» del loro adempimento. Infatti l'ebraismo, scrive Gershom Scholem, «in tutte le sue forme e costruzioni si è sempre attenuto a un concetto di redenzione come evento pubblico che si compie sulla scena della storia e nel cuore della comunità. Insomma, come un evento che si produce essenzialmente nel mondo del visibile e che al di fuori di questo suo manifestarsi nel visibile è impensabile».¹ Ancora, Schalom Ben-Chorin afferma: «L'ebreo conosce profondamente la mancanza di redenzione del mondo, egli non conosce né riconosce in mezzo a tale mancanza di redenzione nessuna enclave di redenzione. La concezione di un'anima redenta in mezzo ad un mondo non redento gli è essenzialmente e originariamente estranea, inaccessibile a partire dal profondo della sua esistenza».² Ma, se l'attesa d'Israele e dei suoi profeti, la promessa di uno *schalom* universale restano una prospettiva e un criterio valido anche per la speranza cristiana di salvezza – cosa significa credere nella redenzione già avvenuta in Gesù Cristo? In che modo tale redenzione già avvenuta si rapporta a quella che è ancora assente, in cosa consiste la sua validità definitiva? Ancora, è possibile intendere il contenuto della redenzione in modo tale che comprenda sia quanto di più profondo e interno c'è nell'uomo, sia quanto gli è essenzialmente esterno? È possibile coglierne il contenuto in modo da evitare ogni trionfalismo cristiano e fondare, al suo posto, una speranza solidale che si confronti col dolore di coloro che soffrono e assuma la realtà non conciliata come la sede del proprio impegno?

Facendosi carico di questi problemi, le riflessioni che seguono intendono contribuire ad una comprensione della fede cristiana nella redenzione, in cui la coscienza escatologica propria della tradizione giudaica non venga disattivata. Infatti, nella misura in cui tali questioni collegano questa fede alla professione di fede in Gesù ivi fondandola, rinnovano con un doloroso supplemento di consapevolezza la separazione tra ebrei e cristiani. L'apporto che possono fornire alla comprensione reciproca è dunque fin dall'inizio

¹ G. SCHOLEM, *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, trad. it., Genova 1986, p. 107. Cfr. anche G. GRESHAKE, *Erlöst in einer unerlösten Welt?*, Mainz 1987, pp. 11-28.

² S. BEN-CHORIN, *Die Antwort des Jona*, Hamburg 1956, pp. 99.

assai limitato. E naturalmente limitato è anche il contributo che possono fornire alla questione, ancora attuale, della teodicea, da cui, pure, prendono le mosse. Anche se, infatti, ogni speranza di redenzione venisse adempiuta e Dio asciugasse davvero le lacrime, rinfrancando coloro che soffrono per la storia, anche in questo caso resterebbe aperta la domanda sul perché le cose non siano andate diversamente, e cioè senza il dolore. Neanche la fede ha una risposta per questa domanda; anzi, essa è la prima a sollevare tale questione in tutta la sua forza e a tenerla desta, fidando nell'amore di Dio e nella possibilità di una sua giustificazione. Ma, proprio in questa maniera la fede conserva anche il ricordo del dolore, contrariamente al pensiero moderno, il quale ha trovato nella negazione dell'esistenza di Dio la «soluzione più semplice» al problema della teodicea – come si sono espressi Nietzsche e Stendhal. Infatti con Dio, imputato di un'accusa pur sempre possibile, spariva anche il fondamento di una speranza possibile, e la sofferenza storica risultava definitivamente priva di senso. In questo senso, è logico che la coscienza contemporanea cerchi di evitare il contatto e perfino di rimuovere il ricordo di quella sofferenza concreta che ne nega ostinatamente il sogno di placida felicità e il segreto desiderio d'onnipotenza.

Bisogna contrastare dunque anche ogni tendenza a spiegare la redenzione in termini esclusivamente antropologici. La teologia cristiana deve spiegare il rapporto tra presente e futuro della redenzione, ma anche riferirli l'uno all'altro, nonché distinguere in modo chiaro cosa è dell'uomo e cosa può essere solo di Dio. Vorrei presentare questo tentativo di comprensione con una serie di considerazioni strettamente legate fra loro. Gli snodi principali sono marcati attraverso l'enunciazione di principi guida, la cui spiegazione avviene di volta in volta nel paragrafo che fa loro seguito. Forse può essere d'aiuto per chiarire le questioni in argomento – questa è almeno la mia convinzione – concentrarsi in modo particolare sul contenuto della fede cristiana nella redenzione, in modo cioè che questo contenuto sia determinato nel modo più preciso possibile e poi pensato nelle sue conseguenze.³

³ Con la comprensione della validità definitiva della redenzione che le riflessioni seguenti sviluppano, vogliate – forse in modo inaspettato, poiché nell'espressione «validità definitiva» passa spesso inosservato – porre l'accento proprio sull'«essere in cammino» della fede cristiana; in questo modo entrate nella tematica di questo volume, dedicato al vescovo R. Lettmann. Al fine di non appesantire troppo il ragionamento devo rinunciare non solo a

1. *La fede cristiana riconosce il significato essenziale della storia di Gesù in quanto rivelazione dell'amore deciso e incondizionato di Dio per l'uomo*

Occorre incominciare con questa tesi, poiché segna la data fondamentale della fede cristiana che si trova a fondamento dei numerosi enunciati della teologia cristiana, tutti intesi a loro volta a svilupparne il significato. Nonostante si tratti di un enunciato di fede impossibile da dimostrare in senso stretto, la teologia è obbligata comunque a darne conto. La teologia deve, da una parte, difendere la possibilità dell'evento che afferma, dimostrando la razionalità dell'idea di Dio – di un Dio, per la precisione, che è libero di comunicare storicamente il suo amore. Dall'altra parte, la teologia deve sostenere davanti alla ragione storica l'affermazione della realtà di tale avvenimento e, perciò, verificare l'interpretazione della storia di Gesù come rivelazione dell'amore di Dio – e cioè se questa permetta una comprensione adeguata e conseguente di quanto su questa storia è ancora possibile affermare dal punto di vista storiografico. Naturalmente non è possibile in questa sede dare esito ad entrambi questi compiti. Bisogna accontentarsi di indicare almeno i passi fondamentali del secondo compito, allo scopo di indicare in modo più chiaro i presupposti su cui poggiano le riflessioni ulteriori.⁴

Bisogna partire dall'idea che la predicazione, la morte e la resurrezione di Gesù costituiscono una connessione di eventi che va intesa come connessione di significati. Per questa ragione bisogna in primo luogo tener presente la predicazione del Regno fatta da Gesù così come questa è espressa nelle sue parole ma anche dalla sua condotta pratica: come quel modo particolare in cui Gesù (nonostante il suo messaggio rappresenti un'istanza rivolta

spiegazioni particolareggiate e confronti teologici, ma anche purtroppo a molti chiarimenti evidenti. Per l'approfondimento teologico si veda dunque Th. PRÖPPER, *Redenzione e storia della libertà*; per una concretizzazione ulteriore, Th. PRÖPPER, *Gottes Ja – unsere Freiheit*, Mainz 1983.

⁴ Sulla tematica trattata in modo solo sommario in questa sezione si veda H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo. Uno studio biblico teologico-fondamentale e sistematico*, trad. it., Brescia 1999, pp. 67-216; P. HOFFMANN, «*Er weiß, was ihr braucht*» (Mk 6,7). *Jesu einfache und konkrete Rede von Gott*, in H. MERKLEIN - E. ZENGER (edd), «*Ich will euer Gott werden. Beispiele biblischen Redens von Gott*», Stuttgart 1981, pp. 152-176; H. MERKLEIN, *Jesus, Kunder des Reiches Gottes*, in *HFTh*, II, pp. 145-174; W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, II, pp. 369-410.

al futuro) annuncia il regno di Dio come già vicino, come già iniziato, determinandone il contenuto nei termini di un rivolgersi di Dio agli uomini in modo incondizionatamente buono e generoso. In particolare, occorre riferirsi qui alle parole che indicano l'avvento della fine dei tempi promessa e la presenza del regno (Lc 10,18; 17,21), e che qualificano le azioni di Gesù come segno della sua venuta, come parte dell'evento escatologico (Lc 11,20; 10,23 ss.). Del pari, occorre rinviare alle beatitudini che fin d'ora proclamano la validità escatologica dell'agire elettivo di Dio (Mt 5,3 ss.), nonché alle parabole con le quali viene tematizzato il carattere inappariscente dell'inizio del Regno di Dio ed è posta all'attenzione l'urgenza di afferrare l'occasione che con esso si presenta (Mc 4; Mt 13). Allo stesso tempo, bisogna considerare che nell'avvento del Regno tutto ciò che divide da Dio scompare e Dio elargisce all'uomo la sua bontà senza condizioni preliminari. Una bontà visibile soprattutto nella tensione di Gesù verso coloro che si sono perduti, una tensione in grado di superare ogni barriera, ma anche nel suo incoraggiamento a rimettere i peccati (Mc 2,5, ss.), nella commensalità con i peccatori e nelle parabole che interpretano tali gesti come un agire proprio di Dio (Lc 15). Ma tale bontà è visibile pure nell'interpretazione del diritto divino tramandato, interpretazione in cui Gesù si annuncia come certezza immediata della volontà divina, e il cui senso sta nell'esortare ad agire in conformità al dono del Regno di Dio e perciò nel fondare le proprie direttive, così come la possibilità della loro osservanza, nella bontà dell'agire escatologico di Dio (Mt 6,33; 18,21 ss.; 5,44 ss.). Essenziale, in quanto detto fin qui, è il fatto che Gesù ponga la bontà di Dio – decisa e incondizionata – come già efficace e che se ne avvalga per il proprio agire, identificandosi con esso. Essenziale è pure che egli sia certo dell'amore incondizionato di Dio, che lo affermi in quanto presente e che renda possibile farne esperienza sul piano pratico. Che questo amore, insomma, non solo possa essere oggetto di speranza, ma che sia già valido e dotato di pieni poteri, in modo da anticipare premurosamente tutto ciò che gli uomini fanno e possono aspettarsi da se stessi: in qualità di Vangelo immeritato e non meritabile, e in qualità di inizio da cui partire e da cui cominciare. Insomma Gesù collega l'ingresso attuale del Regno di Dio all'autorizzazione divina del proprio operato. Gesù mette dunque in primo piano la struttura teocentrica del suo messaggio e scompare, quasi, nel gesto di servire la venuta di Dio presso gli

uomini. Ma proprio per questa ragione, nell'atteggiamento degli uomini nei suoi confronti ne va anche del loro atteggiamento verso Dio e della loro salvezza futura (Lc 12,8). Proprio nella misura in cui Gesù si sacrifica completamente alla propria missione, appartiene egli stesso al suo messaggio, all'accadere del chinarsi di Dio sugli uomini. In questo indissolubile legame della sua missione con la sua persona si basa la pretesa speciale di Gesù – anche se questa viene tematizzata solo in maniera indiretta, né avrebbe potuto essere tematizzata a partire dai predicati messianici o escatologici allora disponibili senza portare ad un fraintendimento della sua missione.

In secondo luogo, bisogna chiarirsi sul fatto che la predicazione di Gesù necessita di una giustificazione già a partire dal suo contenuto, dal momento che questo riguarda il rapporto libero di Dio con l'uomo e promette una verità che gli uomini possono, sì, desiderare e immaginare, ma che può ricevere la garanzia di un fondamento solo se incontrata a partire da Dio. È lecito infatti che un uomo si presenti come luogo della presenza di Dio? Che tale pretesa sia stata messa radicalmente in questione – se non addirittura confutata – dall'esecuzione capitale di Gesù, è incontestabile. In tal modo, l'idea di un'origine divina del messaggio di Gesù risultava radicalmente inficiata non solo per l'autorità e per l'opinione pubblica ebraica, ma anche per i discepoli la sua fine vergognosa ha dovuto significare una catastrofe non da poco. Con che diritto essi avrebbero potuto proseguire la sua predicazione, considerate le condizioni in cui era avvenuta la sua morte? E come poteva essere ancora possibile quella fede che egli aveva prospettato.

Per questa ragione – e sono al terzo punto – bisogna illuminare i problemi storici ed ermeneutici sollevati dalla testimonianza neotestamentaria della resurrezione. E cioè, se è possibile dimostrare l'attendibilità della rivelazione della resurrezione del Crocifisso, così come afferma la testimonianza neotestamentaria, allora il suo significato risulta immediatamente evidente: quella rivelazione fonda e legittima definitivamente la fede dei discepoli – ma ciò implica pure che essa si relaziona ad un agire di Dio che è nuovo rispetto all'opera di Gesù. La predicazione di Gesù acquista rilievo per il fatto che Dio finisce con Gesù ciò cui aveva dato inizio per gli uomini attraverso di lui. L'opera di Gesù identifica Dio con il Dio dell'amore già presente, incondizionato e premuroso, mentre attraverso la resurrezione di Gesù Dio identifica se stesso (per gli

uomini) con il Dio che salva dalla morte, identificandosi allo stesso tempo con il Crocifisso, cioè con il Dio annunciato da Gesù. Ma per il contenuto della fede ciò significa che l'amore a partire da cui Gesù viveva, di cui si era fatto garante e che identificava come amore di Dio, si è davvero manifestato come amore di Dio. E cioè come quell'amore originario e creatore da cui è lecito partire – dal momento che viene donato del tutto gratuitamente – e sulla cui fedeltà si può fare affidamento in ogni situazione – dal momento che tale amore ha mostrato in Gesù il suo potere sulla morte. Dunque la storia di Gesù, considerata nella sua unità, è la rivelazione dell'amore deciso e incondizionato di Dio per gli uomini e, in quanto tale, costituisce la data fondamentale della fede cristiana e la verità fondante della teologia cristiana.

2. *La rivelazione dell'amore di Dio in Gesù Cristo è autorivelazione di Dio*

Con questa affermazione si vuole solo esplicitare quanto è già contenuto nella tesi di partenza. Ciò può avvenire in tre passaggi, all'interno dei quali il contenuto della rivelazione assume un ruolo chiave. Partiamo dall'assunto che una rivelazione corrisponde al concetto di autorivelazione quando il suo soggetto e il suo contenuto – cioè il rivelante e il rivelato – sono identici e, per questa ragione, anche il tramite della rivelazione risulta inscindibile da entrambi (dal soggetto e dal contenuto della rivelazione). Ciò avviene, però (ecco il passo successivo), effettivamente solo nell'amore – premesso che quell'evento meriti questo nome. Si tratta in quel caso di un'autorivelazione in senso stretto, dal momento che nell'amore non viene trasmesso qualcosa, ma è l'amante stesso ad esser presente in quanto tale. Ancora più precisamente: si può parlare di autorivelazione perché in questo accadere la libertà, affermando un'altra libertà, comunica se stessa. Se dunque è ancora possibile distinguere, sul piano formale, tale libertà dalla manifestazione reale e finita ch'essa trova per donarsi, pure questa manifestazione non costituisce una realtà indifferente ed estrinseca, quanto piuttosto la forma in cui la libertà è realmente presente per l'altro, la realtà della libertà che si è decisa per un altro. Fin qui la nostra riflessione resta ancora su di un piano generale. Ora, se però (com'è stato presupposto nella prima sezione) la comprensione della storia

di Gesù può essere giustificata in quanto rivelazione dell'amore deciso e incondizionato di Dio per gli uomini e dunque questo amore è già presente in Gesù, allora (ora possiamo inferirlo) vi è già implicita anche l'idea dell'autorivelazione di Dio: Gesù è la presenza reale dell'amore di Dio per l'uomo, è l'esistenza storica dell'amore di Dio che si è deciso per l'uomo, è, in senso stretto, autorivelazione di Dio.

Ora, sarebbe certamente corretto rappresentare questo legame di Dio e del suo amore con la persona e l'opera di Gesù come una rivelazione unitaria o un evento unitario, come un'unità di funzione, azione o evento. Tuttavia, non appena si chiede, a proposito di questo accadere, dell'essere e dell'essenza di Dio e del rapporto di Gesù con lui, tali concetti risultano insufficienti. Ma non occorre seguire questa direzione nelle nostre interrogazioni: essa ci condurrebbe a problemi inerenti agli sviluppi della dottrina cristologica. Qui può essere sufficiente fornire qualche delucidazione ulteriore in merito alla fondatezza del nostro discorso sull'autorivelazione di Dio e sull'agire di Dio in Gesù Cristo, anche se più avanti sarà necessario prestare attenzione al modo in cui tale agire risulta mediato dall'essere-uomo di Gesù.

3. *L'agire storico di Dio nella rivelazione e nella salvezza sono il medesimo accadimento*

L'equazione espressa in questa proposizione è diventata di uso comune in campo teologico. Tuttavia, essa può essere compresa a pieno solo se si presta una rinnovata attenzione al contenuto della rivelazione. L'amore, infatti, – e ciò vale anche nel caso dell'amore di Dio per l'uomo – può divenire verità per colui al quale si riferisce solo se effettivamente accade. Proprio perché deve essere pensato come decisione originaria di una libertà in favore di colui che essa afferma, l'amore può essere da questi conosciuto solo se gli si presenta sotto forma di accadimento indeducibile. Ed anche quando tale amore è accaduto, questi non può propriamente conoscere il futuro della sua elargizione, ma solo aver fiducia nella sua validità e nella sua fedeltà, poiché anche la sua fedeltà resta un atto della libertà. Il contenuto e la forma della verità di questo atto sono indissolubilmente legati: l'amore è vero solo in quanto è dato e deve essere riconosciuto nella sua libertà; dunque,

per essere verità rivelata, l'amore deve accadere davvero e rendersi percepibile.

Nella rivelazione storica di Dio accade dunque ciò che viene rivelato e solo perché accade può essere rivelato: la decisione d'amore di Dio in favore dell'uomo. Tale cognizione influisce sulla comprensione della rivelazione e della redenzione. Poiché, assumendola, si abbandona quell'interpretazione che ha dominato per secoli, secondo la quale la rivelazione di Dio andrebbe intesa come una comunicazione ufficiale di informazioni, piuttosto che come un accadimento che ne rivela la verità. Allo stesso tempo, si supera la comprensione tradizionale della redenzione, nel senso del suo appiattimento sull'avvenimento della crocifissione, con conseguenze nefaste sul piano teologico e umano. Malgrado ciò, la posizione centrale che la morte di Gesù occupa nell'ambito dell'accadere della salvezza non viene smentita: questa morte viene solo posta nel contesto dell'evento unitario della storia di Gesù e il suo significato per la salvezza diventa adeguatamente determinabile solo in questa prospettiva. Rispetto alla pretesa di Gesù – contenuta nella sua predicazione – di agire al posto di Dio, la sua esecuzione dovette apparire come una radicale confutazione. Tuttavia, se si parte dal presupposto che Dio lo ha risvegliato dalla morte, la prospettiva cambia completamente: ora il cammino di Gesù può essere inteso, anche nel suo tratto finale, come la prova più efficace della decisione d'amore di Dio in favore degli uomini.

In questo contesto, tra l'altro, anche la questione della comprensione della propria morte da parte di Gesù acquista un peso considerevole: la questione se sia possibile supporre che Cristo abbia collegato il suo destino di martire alla sua missione al servizio dell'avvento di Dio, facendosene carico per fedeltà verso questa missione. Se avesse infatti patito questo destino solo come un evento esteriore, come un'interruzione improvvisa della sua azione, la sua morte certo potrebbe sempre essere compresa come occasione per un ulteriore atto di rivelazione e per una nuova dimostrazione della potenza divina, ma non più come un evento salvifico in sé, come espressione del suo rivolgersi agli uomini. Se invece tale supposizione è valida, il significato salvifico di questa morte, in linea con l'operato di Gesù e alla luce della sua resurrezione, diviene del tutto chiaro. Infatti, con il sacrificio della sua vita, che Dio ha inteso quale prova del proprio amore, l'apertura di questo amore ha raggiunto un livello nuovo di fronte alla predicazione di Gesù: non

è possibile pensare, nel corso della storia, una maggiore evidenza della sua determinazione per noi. Chiara è anche la sua irrevocabilità: nonostante il rifiuto mortale che ha incontrato questa resta, infatti, un'offerta valida. Dunque, per riassumere, si può trovare questa formulazione: senza la predicazione di Gesù, Dio non si sarebbe rivelato come amore presente e incondizionatamente sollecito, senza la prova che Gesù era pronto a morire non si sarebbero rivelate la serietà e la determinazione irrevocabile di quest'amore e senza la resurrezione di Cristo non si sarebbero rivelate la fiducia e la potenza in grado di superare la morte che è propria di questo amore, né Dio si sarebbe rivelato come la sua vera origine. Nell'unità di questi momenti la storia di Gesù appare come autorivelazione di Dio per la salvezza degli uomini.

4. *L'autorivelazione di Dio sotto forma di amore ne implica la validità definitiva; ma validità definitiva non significa compimento*

Sulla base delle riflessioni precedenti risulta ora possibile esprimere con maggiore precisione che cosa si intende con l'espressione «validità definitiva» della rivelazione e dell'agire salvifico di Dio. L'autorivelazione di Dio, come l'abbiamo fin qui tratteggiata, include di fatto la propria validità definitiva, se si presuppone che Dio comunica attraverso di essa il proprio amore e che quest'amore merita di essere chiamato tale solo se è incondizionato. Da questo punto dipende tutto il resto, dal momento che il pensiero seguente è assai semplice: proprio perché in ogni accadere dell'amore l'amante è presente in quanto tale, ma allo stesso tempo può conferire alla sua intenzione autentica (e cioè all'affermazione incondizionata dell'altro) sempre solo un'espressione finita e limitata nel tempo, in questo accadere egli promette allo stesso tempo la sua fedeltà. Fedeltà non è nient'altro che l'incondizionatezza dell'amore stesso considerata sotto il profilo temporale. Ma in che modo – questa domanda si impone ancora – si può riconoscere l'incondizionatezza dell'amore di Dio nella storia di Gesù? Non diversamente da come può essere riconosciuta l'intenzione incondizionata di un uomo: e cioè sempre e solo in quanto significato dell'accadimento reale in cui questa trova espressione. L'intenzione incondizionata dunque non è mai dimostrabile oggettivamente, ma percepibile

sì, e questa percezione va ulteriormente verificata nelle esperienze future.

Nell'operato di Gesù, tale incondizionatezza emerge innanzitutto dalla sollecitudine con la quale egli elargisce l'amore di Dio agli uomini senza porre alcuna condizione preliminare. Essa si mostra poi nella fedeltà con la quale egli tiene fede alla propria missione, rimettendosi – «sino alla fine» (Gv 13,1) – solo al cammino e ai mezzi dell'amore. Ciò malgrado, anche Gesù poteva rappresentare l'amore di Dio solo in modo umano, finito e condizionato: anche la sua opera promette ciò che, pure, già comprende, anticipando quella sollecitudine di Dio che le dà l'avvio. La sua opera viene addirittura messa completamente in discussione dal suo fallimento, in cui è apparsa, sì, la serietà del suo amore, ma anche la sua umana impotenza. Pure, se si è convinti che l'opera di Gesù rappresenti l'inizio della sollecitudine incondizionata di Dio nei confronti dell'uomo, si può fondarla sulla testimonianza secondo cui Dio stesso ha già dimostrato la promessa d'amore, di cui Gesù si è fatto garante come testimone originario che è stato ucciso, dimostrando in questo modo la sua fedeltà nella situazione più estrema. Questa prova non ha pari sul piano storico, poiché, in quanto prova della forza dell'amore anche sulla morte, non è più confutabile mediante alcun avvenimento storico e, in questo senso, è prova della sua incondizionatezza ed anche della sua validità definitiva. Tuttavia dubitare della validità definitiva significa proiettare su Dio un sospetto di carattere nominalistico indegno di questo Dio. Ma resta pur sempre aperta sul piano teorico l'angosciosa possibilità che Dio possa agire anche in modo assolutamente diverso: che egli possa prendere le distanze dalla sua determinazione nei confronti dell'uomo in base al carattere originario della propria libertà. Ma per poter accettare questo da lui, dovremmo pensare di lui meno di quanto penseremmo a proposito degli uomini: dovremmo in ogni caso smettere quella fiducia in lui che Egli ha voluto ispirarci mediante il suo agire in Gesù Cristo.

Nonostante ciò, è necessario ora sottolineare l'aspetto principale di quanto appena affermato: validità definitiva non significa compimento. Fino a che le profezie dei profeti d'Israele restano ancora incompiute, il compimento dell'autorivelazione di Dio resta inevaso. Compiuta sarebbe l'autorivelazione solo nel momento in cui l'amore di Dio trovasse la sua forma reale in ogni rapporto e non ci fosse più nessuno che non sia stato da lei raggiunto in maniera

tanto efficace da essere conciliato e salvato. È tuttavia rilevante e significativo che la sua validità definitiva sia stata già rivelata in quanto fondamento della possibilità storica di salvezza che Dio ha destinato alla libertà umana. La possibilità, cioè, che alla libertà umana venisse annunciato ciò che solo da Dio poteva esserle annunciato affinché potesse cogliere, a partire dalla validità definitiva di questa promessa, le sue nuove possibilità in quanto libertà storica. Ma prima di proseguire lungo questa strada è necessario chiarire ulteriormente la differenza tra validità definitiva e compimento, rivolgendo il nostro pensiero al cammino scelto da Dio per la sua autorivelazione.

5. *L'amore di Dio raggiunge gli uomini in modo umano e ha luogo nella forma di un agire simbolico in cui ciò che viene promesso è già presente*

Già il fatto che Dio abbia avuto bisogno di un uomo per accostare l'uomo con il suo amore, fa riflettere. Questo percorso era arbitrario o corrispondeva esattamente all'intenzione di Dio di rivelare agli uomini la sua determinazione nei loro confronti? Pur senza mettere in discussione il fatto che Dio avesse molte possibilità di annunciarsi agli uomini e venire tra loro e pur confidando sempre sull'opera del suo Spirito,⁵ dubito tuttavia che, seguendo altri percorsi, avremmo potuto accertarcene con la stessa determinatezza presentata dalla storia di Gesù. Questo non solo perché, in ogni tentativo di accertarsi di Dio attraverso l'interiorità, risiede un'ultima ambiguità – se si tratti davvero di essere afferrati dalla realtà di Dio oppure solo dell'esperienza che lo spirito umano fa della propria apertura infinita e della propria mancanza di fondamenti –, ma anche perché alla certezza di siffatte esperienze manca un inveroamento esterno ed, inoltre, esse non consentono mai di giungere ad una decisione sul rapporto definitivo di Dio con l'uomo. Perché l'amore, l'abbiamo visto, può diventare verità per coloro cui si riferisce solo in quanto accadimento della libertà – e

⁵ Anche per la percezione dell'autorivelazione storica di Dio da parte dei credenti è necessario presupporre l'opera dello spirito. Inoltre riguardo a tali riflessioni non si tratta di pensare ai molteplici percorsi di salvezza di Dio (che sono incontestati), ma di mettere in luce il significato dell'offerta di salvezza determinata che Dio ha fondato nella storia di Gesù e che i cristiani devono provare sul piano storico.

ciò significa anche solo se si esprime in modo reale, almeno finché ci sono uomini cui riferirsi. Dunque anche l'amore deciso di Dio per gli uomini poteva diventare verità per loro solo entrando nella loro realtà, in una forma in grado di esprimerne adeguatamente il carattere incondizionato. Quest'amore poteva diventare vero solo nella mediazione di un uomo che ne fosse originariamente certo, se ne lasciasse determinare e lo rappresentasse per gli altri nella forma concreta della sua esistenza, realizzandolo nel modo più estremo possibile. Forse questa sarebbe davvero una risposta alla domanda che sempre si pone a partire da Anselmo di Canterbury: *Cur Deus homo?* Perché Dio si fece uomo? Proprio perché egli stesso voleva nel suo amore essere presso gli uomini, ma poteva essere presso di loro solo in modo umano ...

Anche sul piano dei contenuti, possiamo raggiungere l'idea della mediazione salvifica di Gesù concependo la rivelazione di Dio come quell'evento in cui accade ciò che si rivela, e in particolare accade attraverso la mediazione di un uomo la cui apertura verso gli altri è espressione del suo essere originariamente determinato dall'amore di Dio e allo stesso tempo del suo consenso nell'elargizione di quest'amore agli uomini. Attraverso la libera disponibilità della sua vita, fino alle conseguenze ultime, egli ha servito la venuta di Dio presso gli uomini – in una certezza di Dio, cui non venne risparmiato di imparare l'obbedienza attraverso l'umano cammino della sua testimonianza (Eb 5,8), e con una autorizzazione che, in quanto possesso dei pieni poteri dell'amore, include anche l'essere pronti ad una reale mancanza di potere. Pure, come un uomo abbia potuto essere così immediatamente certo dell'amore di Dio e così unito ad esso, che la sua vita e la sua morte siano divenute l'«esistenza» di Dio «per noi» – questo è il vero e proprio mistero della persona di Gesù Cristo, la cui interiorità ci resta preclusa. Quel mistero che la cristologia cerca di custodire, riconoscendo l'unità essenziale di Gesù con Dio e concependo la sua determinatezza umana come l'esistenza storica del Figlio eterno. Tuttavia queste tesi risulterebbero deformate qualora non si mettessero contemporaneamente in evidenza la perfezione dell'esser uomo di Gesù e quel momento costitutivo per l'uomo rappresentato dal carattere originario della sua libertà. Senza di questa, l'uomo non sarebbe un partner di Dio e lo stesso Gesù si troverebbe ad essere solo lo strumento del suo agire, un essere mitologico – l'amore di Dio non potrebbe assolutamente giungere fino all'uomo, proprio

perché – in quanto amore – esso può giungere solo dove si dà libera accoglienza. A ragione, perciò, Karl Rahner ha indicato la determinatezza del «salvatore assoluto» nel fatto che solo «in quanto promessa e accettazione» si dà «(allo stesso tempo) autocomunicazione di Dio».⁶ E a ragione, per questo motivo, la teologia occidentale ha posto un particolare accento proprio sul significato salvifico dell'umanità di Gesù.

Dunque, l'amore di Dio ha dimostrato la propria validità definitiva nella forma di una storia umana: mediato attraverso la libertà di quest'offerta valida, in origine, solo per alcuni uomini e, a partire dalla resurrezione del Crocefisso, per chiunque voglia accoglierla. Mediante la mediazione umana quest'offerta viene al mondo. In questo modo, ci avviciniamo di nuovo alla distinzione tra validità definitiva e compimento della redenzione – che ora può essere ulteriormente approfondita e chiarita alla luce dell'operato di Gesù, del suo carattere specifico e della sua struttura. Risulta cioè fondamentale caratterizzare l'operato di Gesù in quanto agire simbolico. Con questo contrassegno riprendo il concetto di simbolo reale introdotto da Karl Rahner nel dibattito teologico cercando di svilupparlo ulteriormente.⁷ Cosa significa dunque agire simbolico? Cominciamo ancora una volta dalla considerazione secondo cui la risposta affermativa e incondizionata di un uomo, per essere percepibile (e credibile), deve esprimersi mediante azioni concrete che indicano questa risposta affermativa (e ciò significa concretamente: il dover essere dell'altro) e, almeno inizialmente, la realizzano. Ora, nella misura in cui un accadimento determinato, un'azione o una realtà, si dimostrano atti a comunicare effettivamente questa risposta affermativa, compete loro un'identità simbolica, dal momento che essi assumono il significato di rappresentare l'esistenza reale di una libertà per un'altra libertà, cui vogliono comunicarsi. In essi coincide (in greco: *symbollein*) ciò che è tuttavia opportuno

⁶ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, trad. it., Roma 1977, p. 266.

⁷ A Rahner premeva soprattutto superare la distinzione tradizionale tra grazia e segno della grazia in quanto realtà separate e richiamare alla coscienza il fatto che la grazia giunge alla realtà proprio nel segno che essa produce come suo simbolo reale. Allo stesso modo tale concetto nel suo uso cristologico dovrebbe significare che Gesù non solo è la rivelazione di ciò «che Dio è in se stesso, ma anche la presenza espressiva di ciò (o meglio di colui) che Dio nella libertà della grazia vuole essere nei confronti del mondo»; K. RAHNER, *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, IX, p. 80. Per la ripresa e la rielaborazione di questo concetto nelle categorie della libertà cfr. Th. PRÖPPER, *Redenzione e storia della libertà*, pp. 93 ss., 170-174.

distinguere sul piano formale: la libertà decisa in modo incondizionato e la forma reale che la esprime. Proprio per questa ragione, è vero anche che la risposta affermativa di un uomo, proprio perché l'incondizionato può divenire reale solo in modo finito, avviene sempre solo simbolicamente: come la decisione incondizionata non si esaurisce in nessuna delle sue espressioni, così la sua intenzione resta realizzabile solo in modo finito. Noi non possiamo mai adempiere e portare a compimento ciò che auguriamo agli altri, quando li sosteniamo incondizionatamente e quando li amiamo (poiché amare qualcuno significa in ultima istanza dirgli: tu non morirai). Di qui il carattere provvisorio di tutti i simboli: questi continuano a promettere quanto in realtà già contengono. Di qui ne deriva anche il carattere dubitabile: l'amore ha come prova solo la sua evidenza situativa, potrà coglierne il carattere incondizionato solo chi si decida per lui.

La fecondità della nozione di simbolo per la comprensione dell'agire di Gesù risulta evidente se determiniamo in modo più preciso, attraverso i suoi contrassegni essenziali, il modo in cui Gesù ha realizzato simbolicamente il rivolgersi di Dio agli uomini. Innanzitutto, tale realizzazione simbolica può essere definita come agire rappresentativo. Con quest'espressione s'intende che il suo contenuto autentico non si esaurisce nella sua forma reale né è da questa prodotto, ma vi trova, al contrario, la propria espressione; ciò proprio perché non è possibile produrre l'amore, ma solo rappresentarlo, considerato che l'amore vale prima della sua rappresentazione e che il suo valore incondizionato non può esaurirsi in nessuna forma. Naturalmente questo vale già a proposito di quel tipo di comportamento umano teso a comunicare accettazione e riconoscimento: non si tratta di un comportamento meramente esteriore, quanto dell'espressione attestante la decisione di una libertà per un'altra libertà nell'ambito di concrete circostanze di vita. Naturalmente, ciò assume tanto più valore in quanto si tratta di quella decisione di Dio di rivolgersi all'uomo, riscontrata nell'operato di Gesù. Se ne ricava un secondo punto: l'operato di Gesù è in senso pregnante agire indicativo. Un agire che proviene già dall'amore di Dio, che lo accetta e lo trasmette, e lo realizza come quella direttiva a partire da cui chiunque voglia accogliere quest'amore possa prendere le mosse. Se c'è un elemento caratteristico nella predicazione di Gesù, questo è la priorità dell'accettazione di Dio. Prima di ogni esortazione, la si incontra quale offerta alla libertà umana di autode-

terminare se stessa (e il suo comportamento) in maniera nuova. Dal momento che Gesù realizza in modo originario tale autoaccettazione di Dio – costitutiva di identità –, superando così quelle divisioni attraverso cui gli uomini sono coartati e oppressi, deformati nella loro identità e inchiodati alla loro colpevolezza, il suo agire (terzo) è un agire innovativo. E tuttavia anche Gesù non riesce a superare quanto ostacola ancora la venuta completa del regno: anche il suo operato resta l'operato di un uomo singolo – finito e condizionato, dunque, e, dal punto di vista della totalità, frammentario e parziale. Si presenta così (quarto punto) come un agire anticipatore: inizio incondizionato del rivolgersi di Dio agli uomini, di cui rappresenta ancora una promessa per il futuro; presenza reale del suo amore la cui completa realizzazione è ancora di là da venire.

Ora, la comprensione della struttura simbolica fondamentale dell'opera di Gesù contribuisce ad illuminare anche i problemi che avevano stimolato le nostre riflessioni. Innanzitutto, il particolare intersecarsi tra avvento e futuro del Regno nella predicazione di Gesù, perlopiù descritto in forma solo metaforica o determinato in modo meramente formale. Di fatto sarà possibile comprendere tale intreccio e pensare senza contraddizione un «Ora» escatologico insieme ad un «Poi» ancora da venire, solo quando si sarà riflettuto sul contenuto del Regno come presenza dell'amore di Dio e sulla struttura simbolica dell'amore reale: sul fatto, cioè, che in ogni forma storica assunta dall'amore incondizionato l'amante è sempre presente in quanto se stesso, ma promette anche la sua fedeltà futura ...

La stessa nozione potrebbe in secondo luogo valere anche per il problema da cui siamo partiti, centrale per il dialogo con gli ebrei, e cioè la comprensione della fede propria dei cristiani, carica di tensioni verso una redenzione già avvenuta e tuttavia ancora attesa. Volersi accomodare in enclavi della salvezza significherebbe tradire le profezie ebraiche, almeno fin quando il nostro mondo reale non sarà redento e non si realizzerà l'attesa di Israele, la sua speranza in una giustizia universale e in una pace escatologica. Non ci sono e non possono esserci enclavi di salvezza, esistono solo segni della salvezza. Tuttavia, manca ancora l'adeguata manifestazione dell'amore di Dio, quella in grado di abbracciare e rinnovare tutta la realtà e di salvare anche quanto è andato perduto. Ma il fatto che questa si sia rivelata già come «definitiva» – nel senso appena chiarito, che deve restare patrimonio della teologia cristiana – qualifica la storia di Gesù anche come efficace punto di svolta escatologico

della storia. La nostra esistenza umana ha infatti esperito in tal modo la propria destinazione definitiva⁸ e, adesso, l'annuncio di Gesù e la promessa contenuta nella sua resurrezione valgono per noi come parola definitiva di Dio: come quella direttiva fondamentale presupposta in tutto ciò che iniziamo, tentiamo e speriamo ...

In terzo luogo, potremmo utilizzare quanto emerso a proposito della struttura simbolica dell'amore reale, per rispondere alle obiezioni mosse di frequente contro l'idea che il contenuto della salvezza e la rivelazione coincidano con l'amore. Questa è però diventata una parola abusata e logora, connotata tra l'altro da sfumature romantiche e privatistico-borghesi. Nonostante ciò mi sembra irrinunciabile, dal momento che più d'ogni altra permette una comprensione completa di tutti gli aspetti salvifici della rivelazione: a questi appartengono il perdono e la conciliazione, nonché quegli aspetti più legati alla liberazione dall'alienazione o alla salvezza dalla stretta dei poteri che rendono schiavi, ma anche dalle promesse che superano ogni possibilità umana di realizzazione ed ogni aspettativa attuale. Più chiaramente, se se ne analizza la dimensione antropologica, l'amore appare come significato fondamentale del contenuto della rivelazione e della salvezza, poiché l'amore che Dio elargisce e rende possibile anche tra gli uomini, garantisce e riconosce il valore insostituibile di ogni singolo (il suo «eterno valore», come diceva Kierkegaard) e lo conduce nella comunità con gli altri. L'amore riguarda l'intimo dell'uomo, ma allo stesso tempo la sua realtà esterna: ogni affermazione incondizionata si rivolge all'altro in sé ed è credibile solo se pone in opera quel dover essere che desidera per l'altro in modo reale e mediato sul piano oggettivo. Anche per questa ragione è sbagliato voler impiegare amore e giustizia l'uno contro l'altra: la giustizia senza amore resterebbe esteriore, l'amore senza la giustizia sarebbe inautentico. Edward Schillebeeckx ha ragione a scrivere che: «essenzialmente salvezza è amore», tuttavia «non è pura interiorità; il corporeo e il sociale si presentano ... nella sostanza dell'amore».⁹

⁸ In ogni caso questa fede (come si è detto) dipende dal fatto che anche la resurrezione di Dio venga creduta e allo stesso tempo riconosciuta come agire segnico di Dio (che vivifica i morti). Solo nell'unità dell'agire di Dio *attraverso* Gesù e *in* lui la storia di Gesù è prova di sé come amore da parte di Dio e rivelazione della destinazione dell'uomo. Senza la fede nella profezia già iniziata con la resurrezione di Gesù la sua opera terrena non potrebbe essere riconosciuta come simbolo reale di Dio e della sua volontà escatologica.

⁹ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo e i cristiani. La storia di una nuova prassi*, trad. it., Brescia 1980, p. 875.

6. *La redenzione non avviene senza gli uomini – ma quanto Dio ha iniziato e agli uomini è consentito solo di rappresentare può essere solo da Lui portato a compimento. Solo Lui può fare giustizia, salvare ciò che è andato perduto e distrutto e conciliare le sofferenze della storia*

Mediante la promessa definitiva che Dio ha fatto del proprio amore, venne dischiusa agli uomini quella destinazione assoluta per la quale sono stati creati. Prima d'ogni altra esortazione, tale promessa viene loro incontro come un invito rivolto alla libertà umana a lasciarsene determinare già da ora e a conseguire così le possibilità storiche loro destinate da Dio. Che cosa questo significhi per l'auto-attuazione dell'uomo e per il suo agire lo si può affermare in maniera chiara (e fondante): dal momento che gli è stato donato gratuitamente e con sollecitudine ciò di cui egli ha una necessità essenziale e che tuttavia non può ottenere e produrre da sé, l'uomo non ha più bisogno di cacciare il proprio agire in quelle aporie in cui l'esistenza umana inevitabilmente incorre quando si impone di dover mostrare i propri titoli di legittimità e il senso della propria esistenza – e di incamminarsi sulla strada dell'autoaffermazione e dell'autoaccertamento, le cui rovinose conseguenze umane e sociali sono sotto gli occhi di tutti. Allo stesso tempo, mediante la promessa contenuta già nella predicazione di Cristo e prospettata con la sua resurrezione, l'uomo viene spinto e incoraggiato ad iniziare nei rapporti reali, senza aver paura per se stesso, ciò che gli è ora finalmente possibile. Dunque Dio, mediante il suo agire definitivo nella storia di Gesù, ci ha resi capaci della libertà della grazia e della rappresentazione del suo amore.¹⁰

Come l'amore di Dio giunge solo con il suo libero accoglimento, la sua volontà salvifica non si realizza senza gli uomini. Ma come avrebbe potuto Dio scegliere un altro cammino – un cammino che passasse sopra la libertà umana senza coinvolgerla – senza trascurare la libertà degli uomini? D'altra parte, questo è un pensiero immenso, esito perfino a farvi cenno. Chi non è oppresso dal dubbio che questo sia un prezzo troppo alto, di fronte al male di cui gli

¹⁰ Esattamente come l'opera di Gesù anche la prassi della fede cristiana, che si orienta in base a questa e da essa apprende, va caratterizzata come agire simbolico. Ma poiché è resa possibile mediante l'agire di Dio in Gesù Cristo e si avvicina ancora alla promessa in lui già dischiusa, resta essenzialmente determinata da riconoscenza e preghiera, ricordo e speranza, cfr. Th. PRÖPPER, *Redenzione e storia della libertà*, pp. 188-201.

uomini sono capaci e alla sofferenza effettiva che ne scaturisce, davanti ai percorsi tortuosi della storia e davanti alle torture che superano ogni possibile misura della colpa umana? Ma chi (d'altra parte) osa azzardare una risposta affermativa e definitiva circa questo interrogativo? Che cosa ci resta allora, se non vogliamo semplicemente constatare l'assoluta mancanza di salvezza e consolazione dal dolore e poi, per non essere continuamente esposti a tale insopportabile condizione, dover volgere lo sguardo da chi soffre e, infine, dimenticare le vittime di ogni ingiustizia e dolore – che cos'altro ci resta se non ricordarci di quel Dio che non si tenne lontano dall'umano dolore, ma piuttosto, sacrificando suo figlio, vi si sottopose egli stesso? E cosa ci resta, se non di lasciare al suo amore, che si manifestò nella resurrezione di Cristo, la possibilità di conciliare i dolori della storia, e di giustificare se stesso?

E tuttavia a fare assegnamento su quest'opzione non è un qualche sapere, ma la speranza della fede, lungo il corso di una storia che colleziona smentite, che sotterra le speranze degli uomini ignorandone le sofferenze. Ciò che ebbe compimento con Gesù, rappresenta per il credente sempre ancora una promessa. E quanto più seriamente egli si affida all'avvento del potere dell'amore di Dio e fonda la propria speranza nella sua promessa, tanto più incalzante diventa il non-ancora del suo compimento. Dunque, ebrei e cristiani restano uniti nella preghiera che il Regno venga, una preghiera che rompe l'incanto dell'ovvio, tiene duro di fronte alla contraddizione, contro la forza della morte e l'oblio mortifero e definitivo, che viene recitata nella forma di un lamento solidale con Dio.

Chi ha riconosciuto in Gesù Cristo la destinazione dell'uomo, si accorgerà pure di che cosa invece deforma ed impedisce agli uomini di essere tali. Non accetterà tranquillamente che l'ingiustizia sia accettata e la libertà di molti venga coartata ancor prima di destarsi. Non si rassegnerà al fatto che gli uomini rompono e denunciano le proprie speranze. Né troverà soddisfazione accusando gli altri, ma inizierà egli stesso con l'agire e, dal momento che Dio è fedele a ciò che egli stesso ha iniziato, resisterà alla paralizzante apparenza della vanità ultima del proprio agire. Egli sa, infatti, che, anche dove gli uomini osano amare non portano a compimento ciò che iniziano, né mai possono risanare ciò che è stato irrimediabilmente distrutto. Farà, dunque, ciò che gli uomini possono fare e troverà coraggio nella fede che sarà Dio stesso a fare ciò che gli uomini non possono, nella fede che Dio proteggerà

tutto ciò che è ben riuscito, ma salverà anche quanto è andato perduto e dimenticato.

Che cosa significa ora, con una parola, «validità definitiva della redenzione»? Significa, per dirla con Paolo, che nulla, ma proprio nulla «può separarci dall'amore di Dio in Cristo Gesù» (Rom 8,39). Nessuna angustia proveniente dall'esterno, nessun fallimento personale, e neanche la morte. Dovunque questa promessa, resa certa dal ricordo della fede, venga colta dalla libertà umana, dovunque si scommetta su di essa, decidendosi personalmente per l'amore, gli uomini, come dice Giovanni, «sono già passati dalla morte nella vita» (1 Gv 3,14). Ed è esattamente questo il presente, la realtà storica della redenzione.

Autonomia e solidarietà: problemi fondativi dell'obbligazione etico-sociale¹

Quando un teologo dogmatico irrompe tanto apertamente nel campo dell'etica sociale, come annuncia il mio tema, fa bene a spiegare subito il suo intento e ad avere la cautela di adottare le dovute misure per non scivolare mentre danza su una pista da ballo altrui, rendendosi, in tal modo, ridicolo agli occhi del suo ospite (in questo caso, appunto, lo studioso di etica sociale). Perciò chiarisco, innanzitutto, il mio intento, sulla base delle parole del titolo. La mia esposizione si basa sulla decisa opzione teologica in favore di un'impostazione autonoma dell'etica. Lo scopo è partire dal principio di autonomia per giungere all'idea di solidarietà, dove la nozione di solidarietà – questo non è ovvio se si guarda alla storia dei concetti, ma dovrebbe essere diventato plausibile a fronte delle interdipendenze globali, alla luce dei grandi problemi da cui siamo oppressi – è intesa in un senso universale, comprendente tutti gli uomini senza alcuna condizione restrittiva. Da questionare (e su questo punto voglio concentrarmi) sono appunto l'obbligazione incondizionata verso una solidarietà di questo tipo e la sua fondazione appropriata. Il fatto che la pretesa di poterla raggiungere a

¹ Testo della relazione tenuta il 18 maggio 1993 a Münster nell'ambito di un ciclo di lezioni su «L'etica sociale cristiana a colloquio con altre discipline teologiche». Il contributo è stato originariamente pubblicato in E. ARENS (ed), *Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation*, Freiburg 1995, pp. 95-112, con il titolo *Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozial-ethischer Verpflichtung*, in «Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften», 36 (1995). Ho rinunciato ad un ampliamento posteriore, per molti versi ovvio, ho rinunciato e ho lasciato alle argomentazioni il carattere di schizzi e contributi alla discussione. Le dedico a Helmut Peukert al cui pensiero mi riconosco legato da molto tempo, in segno di riconoscenza e di amicizia per il suo sessantesimo compleanno. Sull'argomentazione e sull'acquisizione da parte della teologia dell'analisi trascendentale della libertà che verrà di seguito ripresa solo in riferimento ad alcuni aspetti rilevanti sul piano etico cfr. Th. PRÖPPER, *Redenzione e storia della libertà*, pp. 138-169.

partire dal principio di autonomia incontri attualmente una sfiducia crescente (tanto che si contrappone al concetto di autonomia il principio dialogico e la nozione di alterità dell'altro viene opposta all'idea di soggettività) rappresenta per me la vera sfida. Vorrei intraprendere un tentativo concreto (nella prima parte) di approccio a questa sfiducia. D'altra parte, dal momento che anche presso i teologi il riconoscimento del principio di autonomia non rappresenta un dato di fatto scontato e, anzi, il rapporto che la teologia cattolica vi intrattiene è tradizionalmente disturbato – tanto che la sua ripresa nell'ambito dell'etica teologica si dà ancor oggi (se la mia impressione è esatta) solo in maniera incerta – nella seconda parte, oltre a notificare il tema, vorrei fondare la mia scelta per l'etica dell'autonomia in modo più approfondito sul terreno teologico. Ne risulta, in conclusione, il compito di creare un rapporto tra questi due momenti tra loro distinti: l'etica dell'autonomia e la fede cristiana.

Ed ora – ecco la seconda premessa – la mia prudente manovra di difesa. Ciò di cui vorrei parlare non deriva infatti dal desiderio spavaldo di superare i confini della dogmatica, ma costituisce parte integrante di quella riflessione sui fondamenti attraverso cui cerco di rendere conto delle implicazioni filosofiche della dogmatica. Voglio fornire anche di questo una breve spiegazione.² In rapporto alla sua autocomprensione, la dogmatica è un'ermeneutica della fede, una rappresentazione sistematica del contenuto della fede e, allo stesso tempo, una modalità di renderne presente il significato. Tale prestazione la dogmatica può garantirla in maniera metodologicamente valida solo previa una determinazione contenutistica della «questione» della fede – in quest'ottica, definisco l'autorivelazione di Dio nella storia di Gesù come la verità fondamentale della teologia cristiana – e, inoltre, solo tenendo presenti i requisiti del pensiero necessario per il suo compito. Tale pensiero, infatti, non deve solo corrispondere all'essenziale positività della verità della fede e dimostrarsi atto alla comprensione del suo contenuto, né limitarsi ad essere congruente e compatibile con il sapere non-teologico. Piuttosto, se la mediazione della fede deve essere qualcosa di più di un acritico compromesso tra nozioni solo casualmente

² Cfr. su quanto segue Th. PRÖPPER, *Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik. Systematische Reflexionen im Anschluß an Walter Kaspers Konzeption der Dogmatik*, in E. SCHOKENHOFF - P. WALTER (edd), *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre (Festschrift für Bischof Walter Kasper)*, Mainz 1993, pp. 165-192.

plausibili, il pensiero necessario per il compito della dogmatica deve soprattutto essere atto a far emergere l'esigenza – assolutamente inseparabile dalla verità della fede – di un significato universale, che tocchi ogni uomo e lo assorba incondizionatamente. È possibile ottenere un risultato di questo tipo, senza cadere in circoli viziosi, solo ponendo alla base di una tale comprensione quanto vi è d'incondizionato nell'uomo stesso. Ma questo incondizionato può essere solo la libertà. Ora voglio rinunciare ad enumerare altri argomenti in favore di un'appropriazione dogmatica del pensiero della libertà – deve essere chiaro solo il fatto che il ricorrervi implica naturalmente anche l'obbligazione a riconoscere le pretese risultanti dal carattere incondizionato della libertà. Determinazioni, cognizioni e questioni dotate di una qualche rilevanza per la dogmatica emergono solo se l'analisi sulla costituzione esistenziale della libertà si sofferma a riflettere sulla sua incondizionatezza formale e sulla sua contemporanea condizionatezza reale, per poi esaminare la questione della sua realizzazione, corrispondente alla sua incondizionatezza e da questa comandata. Dal momento che mi sembra che alcune delle acquisizioni teoriche emerse in questo percorso potrebbero essere di un qualche interesse anche per l'etica e per l'etica sociale, approfitto di questa occasione per esporre tale pensiero in una forma assolutamente arrischiata e per gettare un ponte tra etica e dogmatica. Per quanto riguarda la riuscita di un'operazione siffatta, sarei cauto e mi limiterei a dire che si tratta di un *ballon d'essai*.

1. *Aspetti etici ed etico-sociali del pensiero trascendentale della libertà*

Per agevolare l'accesso e facilitare la collocazione di questa problematica, intendo innanzitutto caratterizzare brevemente il punto di partenza e il metodo del mio ragionamento. Pur insistendo fermamente sulla libertà umana, mi guarderò dal fornirne una dimostrazione preliminare. Non è possibile, infatti, fornire delle prove a proposito della libertà (o almeno non in maniera oggettiva, scientifica). Tuttavia, è possibile «dimostrare», ossia vedere attraverso la coscienza riflettente, il fatto che non è possibile darne una dimostrazione. Inoltre, si può provare (come Kant ha mostrato con la soluzione della sua terza antinomia) il fatto che non è possibile

escluderne la possibilità. Ma per assumere la realtà della libertà, può essere sufficiente considerare che ne abbiamo un riscontro quotidiano, che possiamo difenderla con argomenti ritorsivi e accertarcene riflessivamente. Con un procedimento riduzionistico, possiamo mettere a tema la libertà in quanto condizione incondizionata senza cui alcune qualità specificamente umane (come la moralità, la capacità comunicativa, il diritto ecc.) non sarebbero pensabili. Un tale procedimento, che bisogna chiamare filosofico-trascendentale, tiene conto del fatto che l'evidenza originaria dell'obbligazione morale incondizionata non può mai essere provata, ma solo rischiarata e quindi fondata in maniera ricostruttiva. In questa forma, tale procedimento è presente presso i seguaci di Kant, ma è presto superato da Fichte e dalla più recente filosofia trascendentale (Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner e altri),³ nella misura in cui si tenta di pensare la volontà etica, che Kant negli scritti morali fondamentali aveva determinato solo secondo la sua forma, anche nella sua attualità incondizionata, dandone conto sul piano criteriologico.

D'altra parte, il cammino da me indicato si distingue dalla pragmatica trascendentale di Karl-Otto Apel, che pure incontra giustamente ampio riconoscimento in quanto progetto di una morale post-convenzionale e per via delle sue pretese di fondazione ultima energicamente sostenute nell'ambito del *linguistic turn*. Se ne distingue per l'ostinazione con cui rivendica la differenza, costitutiva per l'etica, tra bene e male, ed insiste sulla questione dell'obbligazione come fondamento del dovere morale. Soprattutto grazie a tale questione, e al tentativo di risolverla mediante un ritorno a qualcosa di assoluto (e cioè di pensarne la costituzione di validità mediante qualcosa di assoluto), l'istanza filosofico-trascendentale si distingue da quella pragmatico-trascendentale, la quale, dal canto suo, si accontenta d'identificare le condizioni che regolano la comunicazione, e che sono certo ineludibili da un punto di vista pragmatico, oppure si limita al mero fatto del loro riconoscimento.

Ma passiamo ora a quel ragionamento che (come ho già detto) persegue, da un punto di vista dogmatico, l'intento di indicare agli uomini il significato dell'autorivelazione di Dio che riguarda e interpella ciascuno in modo incondizionato – uno scopo al quale

³ Cfr. H. KRINGS, *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*, Freiburg i.Br. - München 1980; H.M. BAUMGARTNER (ed), *Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens*, Freiburg i.Br. - München 1979.

tale ragionamento giunge solo mediante alcune tappe teoriche intermedie. Le contrassegnerò di volta in volta mediante un principio fondamentale, fornendo un breve chiarimento sulla loro rilevanza etica, limitandomi fin dove è possibile alla prospettiva dogmatica.

La prima proposizione suona: la libertà deve essere. Questa formulazione, che forse a prima vista può destare meraviglia, si limita ad introdurre il concetto che l'uomo è quell'essere che non si limita semplicemente ad essere, ma che ha da essere. Destato alla coscienza della sua libertà, l'uomo si trova collocato ad una certa distanza rispetto a quella realtà in cui, pure, già esiste e che egli stesso è. Ora, a tale realtà egli può accedere solo in un rapporto libero, progettando il profilo concreto della propria identità e dandole una forma reale – e questo non solo può farlo, ma deve farlo, affinché la sua libertà non oscilli nell'instabilità e resti inoperosa. Ma perfino in questo caso si tratterebbe di una scelta, fosse pure quella di rinunciare all'uso consapevole della propria libertà per abbandonarsi al caso.

In breve: la libertà va pensata come capacità originaria di distanziarsi, come apertura di sé priva di confini, come originario relazionarsi e dischiudersi. La libertà è inoltre incondizionata in rapporto a tutto ciò: può essere spiegata solo mediante se stessa. Occorre pensare la libertà (con una parola) in quanto capacità dell'autodeterminazione che diviene reale autodeterminazione solo mediante l'affermazione effettiva di un contenuto. Ora, in questo processo la libertà svolge un triplice ruolo: è 1. ciò che può essere determinato attraverso se stesso, 2. ciò che (mediante l'affermazione di un contenuto) si determina da sé, ma 3. nella sua incondizionatezza formale è anche il criterio per l'autodeterminazione reale. E solo questo terzo punto, che afferma che la libertà si dischiude da sé e si impegna ad assumere la propria essenza come criterio della sua autorealizzazione, ne garantisce l'autonomia – un concetto che ne indica, tra l'altro, anche la finitezza. L'autonomia infatti significa solo che la libertà è legge per se stessa, che è data essa stessa come compito.

Il fenomeno originario dell'evidenza etica, e cioè l'esperienza di un'obbligazione incondizionata può essere spiegato solo nel modo seguente: la libertà, che esiste in modo condizionato, diviene consapevole della propria essenza incondizionata e fa valere se stessa in quanto diritto in base al quale orientare il proprio agire. Il

fenomeno della coscienza morale non può essere inteso altrimenti se non come appello proveniente dalla propria determinazione essenziale e rivolto alla libertà nella sua effettiva esistenza ... Fin qui ho specificato cosa s'intende con la prima proposizione: la libertà deve essere. Tale proposizione garantisce l'autonomia e la validità incondizionata di tutte le pretese in essa fondate, grazie al fatto che, in quanto dato fondamentale dell'etica, nomina l'essersi-data-in-compito della libertà.

Il secondo passo consiste nel trovare la suprema norma contenutistica dell'agire etico. Questa è ricavabile da una riflessione sui contenuti possibili della libertà. Se la libertà, come abbiamo visto, è vincolata, nella sua autodeterminazione reale, al criterio della propria essenza, allora solo un contenuto che sia a sua volta caratterizzato da incondizionatezza formale – e cioè l'altra libertà, la libertà dell'altro – può risultare conforme all'incondizionatezza del suo aprirsi. Solo nella decisione per un'altra libertà la condizionatezza della libera affermazione diviene adeguatamente attiva, solo in una siffatta decisione la libertà umana si compie in senso pieno come libertà, mentre nel mondo degli oggetti non potrebbe trovare alcun contenuto degno di lei, ma solo consumarsi come tensione perenne, perdersi nel cattivo infinito e logorarsi come «passione inutile». La seconda proposizione deve allora suonare così: la libertà deve riconoscere incondizionatamente l'altra libertà. La serietà etica di tale esigenza diverrà visibile quando non resterà circoscritta ai soli casi fortunati, casi in cui la reciprocità del riconoscimento si realizza per il meglio, bensì se verrà perseguita anche dove l'affermazione resta unilaterale e senza riscontro, mostrandosi pronta a sostenere i costi e a correre i rischi di un agire innovativo. Esattamente tale rinuncia ad ogni condizione, l'interesse verso l'esser libero e anche il divenire libero dell'altro, di ogni altro, conferisce all'idea di solidarietà la sua dignità sul piano etico.

Una interazione normativa a dimensione umana, scrive Helmut Peukert, mira «alla genesi dei soggetti. Essa risulta necessaria anche a livello avvocatorio, rappresentativo».⁴ In questo senso, la proposizione che abbiamo presentato andrebbe ulteriormente chiarita attraverso la sua scomposizione in altre due proposizioni. La prima potrebbe suonare così: tratta ogni libertà possibile in modo

⁴ H. PEUKERT, *Über die Zukunft von Bildung*, in «Frankfurter Hefte», FH-extra 6 (1984), pp. 129-137, qui p. 134.

da riconoscerla come già reale e da fornirle premurosa accoglienza. E la seconda: non abbandonare mai un uomo e non rifiutargli il tuo riconoscimento, anche se egli non ti ricambia più o non ancora, o non può più o non può ancora ricambiarti ...⁵

Del resto il principio che impegna la libertà verso il riconoscimento incondizionato della libertà (reale o possibile) di ciascun altro coincide in tutto e per tutto con l'esigenza formulata da Kant nella sua terza versione dell'imperativo categorico: quella che, spesso ignorata dai suoi critici, presenta anche una sua determinazione contenutistica e afferma che un uomo non deve mai essere trattato come un mezzo, ma sempre come un fine in sé. Allo stesso tempo, è possibile in questa sede affrontare quella sfiducia – menzionata all'inizio – che vede il proprio apice nell'accusa secondo cui un'istanza di giudizio autonoma dell'etica finirebbe necessariamente col trascurare la dignità originaria dell'obbligazione intersoggettiva, riducendo il proprio simile a una funzione del proprio esser-sé.

Un tale giudizio, secondo me, può essere espresso solo da chi non riconosce il *pathos* specifico delle considerazioni che ho precedentemente sottolineato e la loro essenziale efficacia: esse culminano nella condanna di ogni individualismo autarchico e nella visione per cui l'autorealizzazione della libertà esige il riconoscimento dell'altro nella sua libertà incondizionata e nella libertà della sua alterità originaria. Probabilmente gli equivoci si devono anche al fatto che i rapporti fondativi di matrice logico-trascendentale non sono sufficientemente distinti dal processo di costituzione del reale. Infatti, la coscienza dell'obbligazione incondizionata viene mediata sul piano fattuale dall'incontro con i propri simili, viene dischiusa dall'altro: è nello sguardo dell'estraneo, nel fatto che la mia libertà viene da lui chiamata e sollecitata, che si manifesta l'evidenza dell'etica. Pure, in questo modo, il carattere obbligato-

⁵ Anche nell'ultimo caso l'obbligazione al riconoscimento incondizionato mi sembra fondabile: da una parte, poiché gli uomini non sono per natura già liberi, ma sono determinati alla libertà e un agire etico deve restare orientato a questa determinazione anche nel caso apparentemente più disperato anche solo perché non gli è lecito chiudersi di fronte alla possibilità della sua realizzazione aldilà delle umane possibilità. In secondo luogo, ma in modo primario perché l'affermazione incondizionata sottintende l'incondizionato dover essere di colui che viene riconosciuto e si pone in questo modo in contraddizione con il pensiero della sua distruzione definitiva. «Accettare la morte di un uomo significa in un certo senso consegnarlo alla morte», scrive G. MARCEL, *Le mystère de l'être*, Paris 1963 (trad. it. *Il mistero dell'essere*, Roma 1987) – un pensiero che è implicato anche nel concetto di «solidarietà anamnetica» di Helmut Peukert.

rio e incondizionato della pretesa che io avanzo non risulta ancora sufficientemente chiara. In che modo è pensabile tale pretesa? E come può essere fondata? Dal punto di vista metodologico non vedo altra via che incominciare dalla libertà di colui che si esprime come interpellato (poiché questa rappresenta l'unica forma di incondizionato di cui egli può divenire immediatamente consapevole) e poi mostrare che egli corrisponde a se stesso proprio mediante il fatto di lasciarsi interpellare dall'altro. In ogni caso, sarebbe fatale per la riflessione sui fondamenti dell'etica tacciare di soggettivismo monologico l'impostazione dell'autonomia, per fare appello poi ai principi dell'alterità e della comunicazione in maniera esclusivamente eteronoma. Alla fine, ciò equivarrebbe a rinunciare completamente alla fondazione di un'obbligazione incondizionata.

Con la nostra proposizione, la quale reclama il riconoscimento incondizionato della libertà, noi abbiamo raggiunto la norma contenutistica fondamentale dell'agire etico. Ma, dal momento che non se ne possono dedurre in maniera immediata altre norme, tale norma fondamentale può funzionare solo come criterio di giudizio supremo in base a cui stimare ogni singola norma e lo stesso processo del loro reperimento. Che cosa concretamente l'esser libero dell'uomo favorisca o impedisca dipende sempre dalle positività storiche contingenti. Questo è il campo in cui sono impegnati la facoltà di giudizio etico, lo sforzo conoscitivo, il discorso etico (nel caso dubbio o conflittuale) e, non ultima, l'attenzione situativa. Ora si pensi, però, al fatto che il riconoscimento reale presenta già quella che io definisco la struttura di simbolo, si pensi al fatto che l'affermazione incondizionata si comunica per il tramite di contenuti, azioni o rapporti condizionati e finiti, i quali esprimono e (almeno all'inizio) realizzano il dover essere dell'altra libertà. Di più, si pensi al fatto che di queste realtà simboliche non fanno parte solo i fiori per il compleanno o la visita ad un malato, ma anche gli ordinamenti del diritto, del mercato, del lavoro ed in generale tutti i sistemi sociali, i quali sono essenziali per l'esistenza della libertà, ma che di fatto possono impedirla o addirittura estinguerla.

Tenendo conto di ciò, si può formulare una terza proposizione, di carattere parimenti generale, che potrebbe suonare così: la libertà sostiene la responsabilità per un mondo in cui sia promossa la determinazione di ogni uomo per la libertà ed il riconoscimento della libertà di ciascuno trovi una comune rappresentazione. Nel porre

l'attenzione sulla mediazione oggettivo-istituzionale delle libertà, questa proposizione permette l'accesso ai temi specifici dell'etica sociale. Essenziali mi sembrano tre aspetti. In primo luogo l'interpretazione mediale di tutti gli ordinamenti e i sistemi intesi come forme oggettivate e strutturate dell'interazione umana. In secondo luogo, la coscienza dell'insuperabile dialettica tra libertà e sistema. La determinazione essenziale della libertà non si esaurisce negli ordinamenti in cui trova stabilità e modelli di coesistenza con altri. Perciò solo in contraddizione con quei sistemi che pure pone come condizione dell'esistenza propria e collettiva, la determinazione essenziale della libertà può sostenere la propria incondizionatezza e l'incondizionatezza delle altre libertà. Un sistema che volesse escludere tale contraddizione sarebbe altrettanto inumano quanto una libertà che si sottraesse ad ogni vincolo.

Essenziale è, in terzo luogo, l'orientamento delle trasformazioni necessarie nell'incondizionato dover essere di ciascuna libertà. Un'etica economica, ad esempio, che assimilasse tale criterio a vantaggio della funzionalità interna al sistema, non meriterebbe più il proprio nome. Il concetto di solidarietà da me proposto comporta delle conseguenze per l'agire sociale proprio perché collega in modo costruttivo l'etica del diritto ad un'etica del bene e insiste sul fatto che una vita riuscita ha come presupposto la conciliazione di individualità e socialità. Il riconoscimento è molto di più della convalida indifferente dell'altro e dei suoi diritti legali; la funzione correttiva che l'idea di solidarietà esercita rispetto al liberalismo classico resta per questa ragione estremamente attuale: attuale in ogni caso in una società nella quale la mancanza di partecipazione soggettiva, di tutti nei confronti di tutti, fa da pendant a quel crimine oggettivo che la società commette, ma allo stesso tempo nasconde a se stessa.

Mi permetto ora, allo scopo di realizzare il mio intento dogmatico, di compiere ancora un quarto passo. Anche se sul piano dell'etica sociale non è immediatamente rilevante, ne ho bisogno per chiarire il rapporto tra etica dell'autonomia e fede cristiana. La questione che guida la mia inchiesta dogmatica, infatti, è se la riflessione sulla libertà sia in grado di produrre degli effetti in merito al rapporto con Dio, magari effetti vincolanti sul piano etico. Questa possibilità si accende effettivamente non appena si metta a fuoco quell'aporia cui ho già accennato e secondo cui, quando gli uomini affermano incondizionatamente e con serietà la libertà altrui,

direzionano e addirittura avviano un processo che non sono in grado di portare a termine né di sostenere: e cioè quell'incondizionato dover essere della libertà che noi possiamo attivare sempre e solo simbolicamente, e cioè in maniera limitata e temporanea.

Ora, ritenere definitivamente insolubile tale aporia non è necessario sul piano teoretico, dal momento che qui contemporaneamente si fa avanti l'idea di una libertà incondizionata non solo sul piano formale, ma anche sul piano materiale, costituita dall'unità di uno schiudersi incondizionato e di un'apertura originaria di ogni contenuto – detto in termini teologici: unità di amore e onnipotenza. Nell'idea di Dio viene pensata quella realtà che gli uomini devono presupporre per poter pensare alla fondatezza e alla possibilità del dover essere incondizionato sottesa alla decisione in favore di se stessi e degli altri.

Ci si può sempre chiedere tuttavia se sia lecito presupporre quella realtà, e questa domanda non sarà certo priva di conseguenze per le presenti attuazioni della libertà ... Tale passo (era questo il mio scopo) consente un accesso filosofico alla fede in Dio e alla sua autorivelazione attento al suo significato incondizionato – e cioè in una maniera da presentarne anche il carattere vincolante sul piano etico. Se infatti l'incondizionato dover essere che è intenzionato nella decisione per la libertà può essere garantito solo da Dio, allora con il rifiuto di Dio la libertà si porrebbe in contraddizione con ciò che ella stessa vuole, quando fa – vincolata alla propria libertà e a quella altrui – ciò che deve fare. In questo senso, in quanto rifiuto di sé, il peccato nei confronti di Dio e del suo rivolgersi a noi, coinciderebbe effettivamente con la colpa, intesa anche in senso etico. Nondimeno, è opportuno osservare come questo risultato dipenda ancora da una premessa che ne fa una mera ipotesi. Infatti, la nostra analisi della libertà era giunta solo fino all'idea di Dio, e cioè a pensarlo come colui che solo può portare a termine ciò che è in ogni caso nostro dovere iniziare.

Tuttavia, proprio il carattere trascendentale di quest'idea vieta qualsiasi inferenza dell'esistenza di Dio o qualsiasi anticipazione della verità della sua rivelazione. Ma se la riflessione filosofica non può esprimersi sull'esistenza di Dio, allora non può neanche promuoverne l'ammissione, cosicché, per quanto riguarda l'etica dell'autonomia, si resta all'affermazione che è dovere dell'uomo accogliere Dio, se questi ci fa dono del suo rivolgersi a noi. Se, allora, la possibilità e la realtà del peccato coincidono con il rap-

porto attuale con Dio, allora possiamo definirlo anche nei termini della colpa.

Viceversa, la colpa, concepita come fenomeno genuinamente etico, naturalmente non è in quanto tale già peccato. È proprio (per dirla con Kierkegaard) la determinazione «di fronte a Dio»⁶ che deve essere aggiunta affinché la colpa umana acquisisca la qualità specifica del peccato. Un aspetto che non va inteso come se i doveri etici diventassero in questo modo immediatamente comandi divini positivi, anche se avanzano a criteri nei quali la fede deve trovare conferma sul piano pratico – come l’adattamento della riflessione etica umana attraverso l’etica cristiana da sempre dimostra. Già le affermazioni principali contenute nel discorso della montagna non esprimono leggi positive, quanto piuttosto l’effetto pratico della promessa e della autoaffermazione di Dio che immediatamente le precede. Ciò che dunque qualifica la colpa etica come peccato è in sostanza il rifiuto da parte dell’uomo di aderire a quest’affermazione e di vivere sulla base delle possibilità da questa offerte. La prassi della fede, così come io la intendo, è un agire rappresentante: un agire attraverso cui gli uomini comunicano ad altri e realizzano in modo simbolico, mai completo, ciò che essi stessi hanno accolto. In questo senso, il tratto specifico dell’etica cristiana rispetto all’etica dell’autonomia non sta nelle differenze materiali, quanto piuttosto nel fatto che l’etica cristiana imprime a quella dell’autonomia «la prospettiva della speranza efficace».⁷

La rilevanza pratica di questa speranza sarà tanto più apprezzata in quanto valida per gli uomini per come questi effettivamente sono, mentre l’inflessibilità del dovere etico prescinde e deve prescindere da questo piano del discorso. Conformemente a ciò il significato essenziale della categoria teologica di peccato risiede nel fatto che essa disloca l’errore etico in un contesto più ampio:⁸ mostrandone, da un lato, il rapporto con il potere avvincente del peccato, cui l’uomo già da sempre aderisce e che egli sempre riproduce, e dall’altro il rapporto con l’amore di Dio rivelatosi in Gesù Cristo e testimoniato a partire da allora dall’uomo stesso. Infine, il peccato è il ritirarsi davanti alle pretese dell’amore, ritirarsi causato della mancanza di

⁶ S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, in S. KIERKEGAARD, *Il concetto di angoscia – La malattia mortale*, trad. it., Firenze 1965, p. 297.

⁷ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo e i cristiani*, p. 701.

⁸ Cfr. su quanto segue J. WERBICK, *Schulderfahrung und Bußsakrament*, Mainz 1985, pp. 45 ss., qui p. 49.

fiducia nelle promesse dell'amore e in Dio stesso, che di queste promesse vuole farsi garante. Il peccato è (con una parola sola) l'interpretazione della colpa etica dal punto di vista delle possibilità di Dio, cui noi avremmo potuto prender parte nella fede.

2. *Etica dell'autonomia e fede cristiana*

Questa seconda parte, di gran lunga più breve della prima, va considerata come un'aggiunta a quanto detto fin qui. Da un lato – alla luce del rifiuto tradizionale del pensiero dell'autonomia da parte del cattolicesimo, ma anche in considerazione delle attuali discussioni in merito – vorrei sottolineare ancora una volta quell'opzione per un'istanza di giudizio autonoma dell'etica da cui ho preso le mosse e, dall'altro, vorrei anche determinare con maggiore precisione il rapporto positivo sussistente tra etica dell'autonomia e fede cristiana rinviando ad alcuni problemi fondamentali da cui emerge chiaramente la dipendenza dell'esistenza etica dal conferimento di senso che è proprio della fede.

Tra i principi teologici genuini che è possibile introdurre per il riconoscimento dell'esigenza di autonomia implicita nella libertà umana, un peso del tutto particolare spetta secondo me al fatto che Dio stesso si sia rivolto alla libertà dell'uomo nella comunicazione storica del suo amore, prestandovi costantemente un'attenzione incondizionata – ciò è visibile nel percorso di Gesù fino alla sua fine impotente. Un argomento completamente differente, ma altrettanto serio, emerge dal fatto che anche la possibilità di discorsi etici universalmente vincolanti, dai quali l'etica cristiana deve pure dipendere, presuppone il riconoscimento del principio di autonomia. Ma ora non voglio sviluppare ulteriormente questi ed altri possibili argomenti, voglio piuttosto limitarmi a circoscrivere nel modo più chiaro possibile il nucleo del problema cui giunge il dibattito teologico sull'autonomia e in base a cui si decide, per me, della conformità di quel dibattito alla riflessione attuale. Infatti, la vera sfida risiede nel fatto che, sulla scia della svolta antropologica in campo teoretico, il soggetto razionale diventa non solo sede della conoscenza del comandamento etico, ma anche del principio di validità del dovere morale. Ciò significa non solo che il rinvio alla volontà di Dio per la fondazione dei obblighi etici diventa superfluo, ma che occorre urgentemente dimostrare, alla luce del

sospetto di eteronomia, il carattere vincolante sul piano etico del riconoscimento del Dio che interpella l'uomo. Sarebbe difficile sostenere che quest'inasprimento del problema sia stato sempre percepito e adeguatamente preso in considerazione da parte dei teologi. Ci si accontenta spesso di rimandare a Tommaso d'Aquino, attualizzandone la concezione teologica della creazione e, in questo modo, si ritiene già risolta la questione dell'autonomia.

Così, ad esempio, la «morale dell'autonomia» di Alfons Auer, nonostante il suo apparire abbia provocato grande scalpore, ha rappresentato in realtà solo un tentativo, per giunta tardivo, di valorizzare sul piano normativo la razionalità insita nel mondo stesso di contro al positivismo della teologia morale. Per quanto concerne la problematica del dovere morale, per Auer era sufficiente rinviare al fatto che l'uomo avverte «la tendenza del mondo a realizzarsi sempre di più ... nella propria coscienza come obbligo imprescindibile».⁹ Ma anche Franz Böckle, il quale dedica una buona parte della sua «Morale fondamentale» al pensiero della libertà, preferisce stemperare la sfida decisiva considerando il pensiero secondo cui «un soggetto condizionato viene interpellato in maniera incondizionata da sé stesso o da altri soggetti condizionati» come una semplice contraddizione, considerando in questo modo come già dimostrata la necessità di una «legittimazione teonomica dell'esigenza morale» e vedendosi, pertanto, autorizzato ad inferire l'esigenza morale immediatamente «a partire dall'appello rivolto all'uomo nella sua contingenza dal Dio assoluto».¹⁰

Ma non si riesce così facilmente ad aggirare Kant, tornando a Tommaso. Infatti, un obbligo d'obbedienza immediatamente collegato al Dio creatore non solo resta inadeguato sul piano filosofico, ma anche privo di dignità morale. Piuttosto, è necessario mostrare (ed è ciò che ho tentato di fare nella prima parte) come la libertà umana corrisponda a se stessa quando si lascia interpellare da Dio. La possibilità di interpretarne l'autonomia allo stesso tempo teo-

⁹ A. AUER, *Morale autonoma e fede cristiana*, trad. it., Cinisello Balsamo (Milano) 1991, p. 38.

¹⁰ F. BÖCKLE, *Morale fondamentale*, trad. it., Brescia 1979, pp. 95, 90. Risulta in qualche modo diversa la posizione di D. MIETH (*Autonomie*, in *NHthG*, 1 [1991], pp. 139-148) che riprende esplicitamente la comprensione kantiana dell'autonomia «nel senso dell'identità di libertà e norma» (p. 144) e offre una qualche correlazione di etica dell'autonomia e prassi di fede. Tuttavia, anche nel caso di Mieth, la vera questione teoretica della fondazione di un ordine incondizionato sembra aver meno importanza rispetto all'interesse per la «conoscenza metodologicamente corretta» e per «l'autonomia della ragione etica» (pp. 145, 148).

logicamente, da una prospettiva teonomica, resta in questo modo intatta. È Dio, infatti, che in quanto creatore della libertà umana le parla attraverso la sua legge essenziale. Ma sul piano teologico è altrettanto essenziale il fatto che egli si rimette alla libertà creata lasciandola libera e senza condizionamenti. Proprio in questo si dimostra la sovranità divina del suo regno: nel fatto che egli ha voluto accanto a sé una libertà incondizionata – una libertà che giunge a Lui, al suo Dio e non deve venire a lui altrimenti che venendo contemporaneamente a se stessa. Non sebbene, ma poiché è libero, l'uomo è orientato a Dio e può farne esperienza attraverso il criterio della coscienza della sua libertà come determinazione propria.

Solo grazie a questa visione, penso, è possibile superare lo schema della concorrenza, mediante cui la modernità ha pensato la relazione tra libertà divina e libertà umana. E si presenta, contemporaneamente, la possibilità di comprendere anche il peccato non solo come una contraddizione rispetto a Dio, ma in modo altrettanto originario come una contraddizione interna all'uomo, come violazione della sua determinazione essenziale. Diventa possibile in questo modo aderire ad una maniera di vedere di cui la teologia era già da sempre consapevole, ma che è divenuta centrale per la comprensione del peccato solo nella modernità: fondamentale in Kant e, poi, realizzata in modo classico nelle analisi del peccato come dubbio in Kierkegaard. Tale maniera di vedere consente innanzitutto all'uomo di assumersi la responsabilità davanti a Dio, in modo non solamente esteriore, non meramente eteronomo e accusatorio. Anche se l'essenza del peccato si costituisce e si rivela solo nell'attualità dei rapporti con Dio, non per questo il peccato rappresenta solo l'ombra che la fede getta sul giudizio che l'uomo ha di se stesso; piuttosto, in quanto violazione della sua determinazione essenziale, il peccato risulta operante anche là dove la possibilità sorgiva della fede viene repressa e la coscienza del peccato oscurata.

Se fosse altrimenti, se il peccato non fosse una stortura essenziale dell'uomo stesso che ne colpisce anche la realtà concreta, un male grave, assolutamente suscettibile d'esperienza – allora bisognerebbe prima persuadere gli uomini della necessità dei loro peccati, per poi potergli offrire la consolazione della fede.¹¹ Il peccato rappresenta, da una prospettiva antropologica, il tentativo fin dall'inizio disperato da parte dell'uomo di risolvere con le proprie

¹¹ Cfr. anche W. PANNENBERG, *Antropologia in prospettiva teologica*, pp. 88 ss.

forze il problema della libertà, così come egli la vive: sulla strada cioè di una considerazione di sé che si è condannata o si crede condannata a dover vivere senza grazia.

Quanto detto ci riporta al rapporto tra etica dell'autonomia e fede cristiana. In chiusura, vorrei provare a chiarire attraverso due indicazioni anche il rapporto di effettiva dipendenza dell'etica dal conferimento di senso e dalla promessa della fede. La prima indicazione riguarda entrambe le aporie fondamentali che emergono nell'attuazione dell'agire etico e che finiscono per comprometterla nel caso in cui l'esistenza umana sia compresa solo in termini morali. La prima aporia risulta dall'incomprensione fondamentale su ciò che bisogna attendersi in ultima istanza dall'agire morale o, detto altrimenti, si produce a causa dell'insufficiente differenziazione tra ciò che è materia dell'etica e ciò che è materia di fede. Abbiamo già visto infatti, che gli uomini non sono capaci di riscattare l'ultima speranza di senso definitiva della loro libertà, il loro dover essere incondizionato, implicato nell'accettazione incondizionata. E cioè possono «rappresentare» e comunicare reciprocamente questo senso della loro esistenza, ma possono rappresentarlo e comunicarlo, in quanto fondato, solo se se ne può presupporre preliminarmente l'accesso.¹² Emerge in questo modo la rilevanza antropologica della dottrina della giustificazione. Infatti, fede nella giustificazione significa che l'uomo può aver consapevolezza d'esser dispensato dalla necessità di garantire in proprio la legittimazione ultima della propria esistenza (nonché la validità del suo incondizionato dover essere) – una costrizione autoimposta, e tuttavia distruttiva, dal momento che la sua dinamica inappagabile, prodotta dall'ansia, esige veramente troppo dall'uomo e ne perverte l'agire morale, riducendolo a mezzo di un accertamento accanito di sé, e comunque inutile.¹³ La fede, liberando l'agire etico dalla problematica del senso della nostra esistenza contingente, limita le pretese dell'etica; ma – e ciò è decisivo – lo fa in favore dell'etica.

La seconda aporia emerge non appena il bisogno di senso implicito nell'etica stessa diventa consapevole. Cosa ci sia da dire

¹² Amore significa, dice E. Schillebeeckx, «approvazione dell'esistenza altrui ... ma il nostro amore creaturale è soltanto una conferma dell'amore creatore di Dio, dal quale esso attinge la propria verità»; cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo e i cristiani*, p. 986.

¹³ Naturalmente risultano aporie corrispondenti e pretese eccessive distruttive anche quando il fondamento del senso dell'esistenza deve essere prodotto dall'Altro o per lui procurato.

in proposito, lo ha già espresso con chiarezza Kant.¹⁴ Nonostante, infatti, egli abbia rigorosamente escluso di riconoscere nella felicità, da tutti desiderata, il principio di un'eticità autonoma, ciò malgrado le riconobbe di essere una parte, conforme allo scopo naturale dell'uomo, di quel «Bene massimo» che è comandato sul piano morale. Moralità e felicità non sono identiche: il voler-essere-felici non costituisce una virtù, così come la morale non costituisce già la felicità. Allo stesso modo, neanche la loro unione è data sinteticamente: esse non si susseguono a vicenda, come l'andamento effettivo del mondo mostra a sazietà. Proprio perché Kant era così profondamente convinto della differenza reale tra desiderio di felicità e incondizionatezza del dovere, senza però mai giungere ad abbandonare nessuna delle due istanze, il problema della loro riunificazione ha potuto diventare così incalzante per lui. Mai più, sostiene Paul Ricoeur, è stato notato con maggior acutezza che la riconciliazione tra libertà e natura, la sintesi di eticità e felicità poteva essere solo sperata, abbisognando di un autore trascendente.¹⁵ La possibilità di un'etica dell'assurdo Kant non l'ha mai presa in considerazione, né l'avrebbe mai ritenuta realizzabile. La ragionevolezza della morale era per lui così certa che la fece avanzare addirittura a base della certezza di Dio. Ma anche se ci si discosta da Kant su questo punto, pure resta integra la sua idea secondo cui l'agire morale, se deve essere sensato, non può disporre di questo senso. La differenza tra ciò che è affare dell'uomo e ciò che può solo essere affare di Dio, non avrebbe potuto essere fissata in modo più netto. E anche questa differenza, realizzata nella fede, torna a profitto dell'etica poiché contraddice l'apparenza paralizzante della vanità del tutto e in questo modo ci permette di fare ciò che, in quanto uomini, siamo capaci di fare.

La mia ultima indicazione sul rapporto di dipendenza che l'etica intrattiene con le direttive della fede porta alla luce uno stato di cose che nel corso della riflessione ho dato per presupposto e che

¹⁴ Nella sua riflessione sulla teoria dell'agire comunicativo indicata innanzitutto come teoria di base della razionalità scientifica H. PEUKERT (*Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976) ha riformulato la dialettica della ragione pratica di Kant come dialettica della ragione comunicativa e in questo modo ha messo in rilievo con una mediazione teorico scientifica esemplare e presentificato criticamente la rilevanza della tradizione giudaico cristiana che considera Dio come realtà salvifica per i morti.

¹⁵ Cfr. P. RICOEUR, *La libertà secondo la speranza*, in P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, trad. it., Milano 1977, pp. 415-439, qui pp. 424 ss.

tuttavia oggi non appare più certo, è anzi in pericolo. L'evidenza del pensiero della libertà che io ho sottolineato dipende, infatti, dal carattere attuale dell'attuazione di libertà – dal presupposto secondo cui la singola libertà, nell'atto personale insostituibile della scelta di sé, si decide per se stessa e si affida alla sua essenza come criterio della sua autodeterminazione. Si pensi ora che tale libertà singola, nella realtà del suo compimento, viene comunque mediata sul piano fattuale dall'appello di un'altra libertà, pur senza danno alcuno per il suo carattere originario, e che essa dipende da direttive di senso religiose per poter cogliere per intero la propria essenza. Si presti allo stesso tempo attenzione anche alla condizionatezza reale e sociale di ogni realizzazione della libertà. Allora diventa pressante la domanda sulla possibilità e sui limiti eventuali insiti nel presupporre in assoluto il fatto di una libertà auto-obbligantesi.

I processi reali correnti, fiancheggiati da tendenze di pensiero che strappano l'ultima fiducia ad una coscienza già compressa della libertà, evocano piuttosto alcuni timori. Carattere anonimo della colpa, manipolazione dei modelli e dei valori, frammentazione della coscienza, fragilità e impalpabilità dell'identità, perdita di un linguaggio in grado di esprimere una capacità incondizionata d'iniziare, estetizzazione e individualizzazione dei legami, affievolimento della competenza morale – questi i sintomi di una regressione della coscienza della libertà che non possono passare inosservati. Resta da pensare cosa accadrà quando le direttive di senso della fede, ancora storicamente produttive, saranno completamente abbandonate, esaurite e dimenticate.

In conseguenza di ciò, alla teologia e alla Chiesa non resta che cercare processi di trasmissione reale della fede, attraverso cui gli uomini si sentano incondizionatamente riconosciuti e incoraggiati a farsi carico in modo vincolante della propria libertà. In questo contesto il compito ermeneutico della trasmissione della fede è inseparabile dall'interesse pratico al divenire soggetto di ciascuno. Proprio perché la verità della fede, in quanto realizzazione della libertà umana, raggiunge il proprio fine solo nell'autonoma accettazione di questa, anche la questione delle condizioni reali per la costituzione di un soggetto responsabile diviene assoluta e pressante. E qui, credo, risiede anche l'interesse che collega, più d'ogni altro, l'etica sociale cristiana con la dogmatica.

Sulla giustificazione teoretica del discorso su Dio: adattamento critico di alcune moderne direttive di pensiero¹

Innanzitutto, intendo esporre – sulla base della mia impostazione fondamentale – i due compiti filosofici principali della teologia, facendo una breve presentazione del pensiero trascendentale della libertà che è particolarmente indicato per la loro elaborazione. In seguito presenterò il vero e proprio percorso dell'approfondimento di tali compiti, e qui l'accento si sposterà sulla responsabilità teoretica del discorso cristiano su Dio quale è annunciata nel titolo. Nondimeno il mio interesse principale, quello che guiderà anche l'esame delle moderne direttive di pensiero, mira a dimostrare come sia possibile assolvere di fatto ad entrambi i compiti con l'ausilio della medesima istanza filosofica – come del resto è necessario fare per ragioni ermeneutico-sistematiche. Il prezzo da pagare per tale intenzione sistematica consiste nel doversi accontentare di tracciare solo un profilo prospettico del ragionamento, presentando così numerosi punti scoperti ma contemporaneamente (lo spero) anche numerosi stimoli per il nostro dibattito.

¹ Testo della relazione tenuta (in forma leggermente abbreviata) il 6 ottobre 1999 a Bochum nell'ambito del congresso su «Religione – (Critica della) Metafisica – Teologia, nel contesto della modernità e della postmodernità». Il contributo è stato originariamente pubblicato in M. KNAPP - Th. KOBUSCH (edd), *Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne*, Berlin - New York 2001, pp. 230-252, con il titolo *Zur theoretischen Verantwortung der Rede von Gott. Kritische Adaptation neuzeitlicher Denkvorgaben*. Si tratta della nuova versione di una relazione mai pubblicata tenuta il 25 aprile 1998 a Francoforte in occasione del sessantesimo compleanno di Hans Kessler e l'11 dicembre 1998 a Graz. La dedico con amicizia e riconoscenza a Hans Kessler, al cui pensiero teologico mi sento da molti anni legato.

1. I compiti filosofici della teologia

Non di rado e giustamente, a fronte della ramificazione, se non addirittura della frammentazione della teologia e in generale di molte verità di fede, si avverte l'esigenza di una formula breve della fede cristiana in grado di esprimerne l'essenza. Lo stesso lavoro teologico (e cioè la dogmatica, che io comprendo come ermeneutica della fede e dalla cui prospettiva approccio il mio tema) non può fare a meno di una qualche determinazione dell'essenza del suo oggetto. Solo mediante una tale determinazione diventa consapevole e metodologicamente disciplinabile quell'apriori effettivo che sempre guida il lavoro dogmatico e che altrimenti agirebbe incontrollato.

Già Schleiermacher ha preso a cuore tale questione nella sua dottrina della fede e Ernst Troeltsch ne ha ripensato le problematiche in una maniera ancora oggi stimolante.² Ecco la mia risposta alla domanda presentata all'inizio (la indico in anticipo, poiché da essa dipende tutto il resto): occorre riconoscere il contenuto essenziale della fede nel fatto che il Dio di Israele ha dimostrato storicamente in modo definitivo il suo amore deciso e incondizionato per tutti gli uomini nella predicazione, nella morte e nella resurrezione di Cristo, e in quest'amore, nell'incondizionatezza ch'esso rivela, ha rivelato se stesso. Che il significato della storia di Gesù consista nell'autorivelazione del Dio dell'amore rappresenta la verità fondamentale della teologia cristiana. La definisco verità fondamentale, dal momento che funge da fondamento determinante in grado di raccogliere in una sola scienza la molteplicità dei singoli enunciati teologici: tanto le nozioni ricavate da essa attraverso riflessioni logico-oggettive, quanto le numerose conoscenze (e questioni) di provenienza esterna integrate sinteticamente. Cosicché, in definitiva, appartengono alla dogmatica tutte le convinzioni che risultano – per parafrasare la definizione di Tommaso d'Aquino³ – dalla consi-

² Cfr. F. SCHLEIERMACHER, *La fede cristiana*, III, 1, trad. it., Brescia 1981, pp. 262-286); E. TROELTSCH, *Che significa «essenza del Cristianesimo?»*, in E. TROELTSCH, *Etica, religione, filosofia della storia*, trad. it., Napoli 1974, pp. 261-332; sulla funzione, nel lavoro dogmatico, della determinazione dell'essenza del suo oggetto si veda Th. PRÖPPER, *Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik*, in E. SCHOCKENHOFF - P. WALTER (edd), *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre*, Mainz 1993, pp. 165-192, in particolare pp. 177-183; G. ESSEN - Th. PRÖPPER *Aneignungsprobleme der christologischen Überlieferung. Hermeneutische Vorüberlegungen*, in R. LAUFEN (ed), *Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi*, Paderborn 1997, pp. 163-178.

³ In Tommaso la determinazione dell'oggetto della teologia viene definita come segue: «Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei vel quia sunt ipse

derazione della realtà «sub ratione Dei seipsum revelantis»: dalla relazione che unisce ogni verità e realtà a noi accessibile con la verità del Dio che si determina per noi e a noi si rivolge nel suo essere-sé, nella e a partire dalla storia di Gesù.

Ora, va sottolineato come il concetto fondamentale appena nominato colga una verità che gli uomini possono desiderare, forse addirittura immaginare, ma che tuttavia – proprio perché riguarda il libero rapporto di Dio con l'uomo – poteva esser loro comunicata solo da Dio (e non poteva esser loro comunicata in nessun altro modo se non facendosi realtà) e che, anche dopo essere avvenuta, non si lascia «superare» in nessun sapere che gli uomini possano garantirsi mediante la propria ragione.

Per questo motivo, l'origine storica della fede è e resta anche il contenuto originario e il primo oggetto della fede. Quest'ultima appare legata in modo così fondamentale alla forma in cui la sua verità ci è accessibile (e cioè alla effettiva positività di quella forma) che il contenuto di quella verità (la decisione incondizionata di Dio per noi) poteva esserci dischiuso e divenire per noi percepibile solo in quanto contenuto di un accadere contingente (di un accadere mediato umanamente).⁴

Nondimeno – questo è l'altro aspetto – il riconoscimento della fede afferma la verità, la distingue dall'atto soggettivo di adesione ad essa e si obbliga alla fondazione di quelle pretese di validità insite nell'attuazione di tale distinzione: la mia verità non sarebbe verità se non potesse essere verità per tutti. Da una parte si tratta di dar conto della fondazione della verità di fede proprio nell'accadere a cui questa rimanda e il cui vero significato pretende di esprimere. Dall'altra parte, si tratta della dimostrazione della sua compatibilità con tutto quello che viene conosciuto in maniera differente e può valere come vero. Tale esigenza si fa avanti nell'uomo in maniera originaria a partire dalla sua stessa ragione, nel senso che quest'ultima (come Kant ha constatato⁵) insiste sulla «unità suprema del pensiero», sull'«unità sistematica delle conoscenze dell'intelletto»

Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae»; TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, 1, p. 7.

⁴ Sulla differenziazione più prossima e sulle ampie conseguenze sul piano teologico (e pratico) di questa sostanziale corrispondenza tra contenuto e forma della rivelazione e della sua trasmissione cfr. Th. PRÖPPER, *Redenzione e storia della libertà*, pp. 157 ss., 162-164, 170-175, 186 ss.

⁵ I. KANT, *Critica della ragion pura* (d'ora in poi *CRPu*) trad. it., Milano 1995, pp. 363, 662; cfr. pp. 367, 369, 659, 675 ss., 680.

e sul chiarimento del loro accordo reciproco. Ma essa risulta con altrettanta insistenza dall'affermazione di contenuto propria della fede: se Dio, la realtà che determina e fonda tutto, ha rivelato se stesso, allora ogni realtà ulteriore è chiamata in causa per la dimostrazione di questa fede.⁶ In particolare, se insieme con l'autodeterminazione storica di Dio per noi venisse rivelata la determinazione definitiva dell'uomo, allora questa verità riguarderebbe ogni uomo in maniera incondizionata, e potrebbe essere compresa ed esplicitata in quanto tale a partire dall'essenza dell'uomo.

Il primo compito, insieme alle questioni di metodologia storiografica e di teoria storica che insieme a questo si presentano, non fa parte del nostro tema – dunque, mi limito semplicemente a presupporre la plausibilità di una risposta positiva alla *quaestio facti*.⁷ Diversa la situazione per quanto riguarda il secondo e il terzo compito che (dal punto di vista contenutistico) devono essere affrontati prima e possono essere affrontati solo filosoficamente. Sarebbe infatti poco sensato interrogarsi in maniera seria sulla realtà dell'autorivelazione di Dio nella storia di Gesù, se non se ne potesse dimostrare almeno la possibilità. Senza una risposta positiva alla domanda se il contenuto della parola «Dio», da tempo sottoposta al sospetto di insensatezza, possa essere determinato sul piano razionale⁸ – e cioè determinato in modo che Dio possa essere, quanto meno, pensato come una realtà distinta dal mondo e dall'uomo, in modo inoltre che la determinazione minima così raggiunta possa essere suscettibile di ulteriore determinazione, e

⁶ Sulla tesi per la quale la pretesa di verità della dogmatica – in conformità con la definizione nominale di Dio come la realtà che determina e fonda tutto – chiama l'intera realtà finita a testimoniare della divinità di Dio, motivo per cui la dimostrazione del discorso dogmatico su Dio necessita di un modello di comprensione del mondo e dell'uomo «fondato in Dio», che corrisponda alla richiesta di una consistenza sistematica e si affermi attraverso il contatto col sapere non teologico, ha lavorato efficacemente W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, I, pp. 58-73. Sulla impossibilità da parte della teologia di rinunciare alla già menzionata «definizione nominale» di Dio si veda W. PANNENBERG, *Epistemologia e teologia*, trad. it., Brescia 1975, pp. 282 ss.

⁷ Ma, per una determinazione ulteriore di questo compito e del suo adempimento, si veda Th. PRÖPPER, *Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik*, pp. 179 ss.; Th. PRÖPPER, *Daß nichts uns scheiden kann von Gottes Liebe ... Ein Beitrag zum Verständnis der «Endgültigkeit» der Erlösung*, in A. ANGENENDT - H. VORGIMLER (edd), *Sie wandern von Kraft zu Kraft (Festschrift für Bischof R. Lettmann)*, Kevelaer 1993, pp. 301-319.

⁸ Questa parola non è un nome proprio o la mera «interpretazione» (possibilmente anche decifrabile sul piano puramente antropologico) di un'esperienza, quanto piuttosto l'espressione per un pensiero ed un concetto, anche se il suo contenuto, in conformità con l'unicità di Dio, è realizzato solo singolarmente. Cfr. su questa problematica anche W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, I, pp. 75-86.

che anche la libera autorivelazione di Dio possa apparire come possibile – la fede non sarebbe assolutamente coniugabile con le pretese della ragione.

Tuttavia, se pure risultasse possibile assolvere a questo, il terzo compito resta comunque inevaso: per quale ragione, infatti, una verità solo possibile, che in realtà poco ci riguarda (o almeno non ci riguarda di più dell'esistenza di un pianeta ancora sconosciuto), dovrebbe poterci interessare o addirittura coinvolgere? Dunque insieme con la possibilità teorica dell'autorivelazione di Dio deve diventare evidente anche il suo incondizionato significato per l'uomo, e cioè il fatto che (per dirla con Kierkegaard) la sua eccellenza deriva dal fatto di avere essenzialmente bisogno di Dio,⁹ più precisamente di aver bisogno di un Dio libero.

Che entrambi i compiti (la dimostrazione della possibilità e della significanza) siano interdipendenti ed esigano un pensiero coerente, emerge già dal fatto che la fede, per quanto fondata essenzialmente nell'atto rivelativo di Dio e sostenuta dalla sua grazia, esiste in realtà solo sotto forma di atto umano e la sua verità esiste solo in quanto è compresa dall'uomo. Questa verità diverrà veramente adeguata, compiuta nel presente, effettivamente significativa solo se sarà messa in relazione con tutto ciò che un uomo ha già compreso. Ora, se la dogmatica deve esplicitare la comprensione della fede e spiegare la sintesi sistematica che questa compie e se, per questo motivo, deve accertarsi della «concordanza» tra i percorsi di analisi del contenuto cognitivo della verità di fede e la sua pretesa esistenziale, allora è possibile esporre i compiti nominati come esigenze di quel pensiero che serve alla dogmatica per il proprio lavoro ermeneutico. Naturalmente questo pensiero deve innanzitutto essere in sé consistente ed essere identificato dalla ragione come un'istanza originaria capace di vera comprensione. Allo stesso tempo esso deve corrispondere, però, alla verità di fede accettata, mostrarsi atto alla sua comprensione: ciò significa che deve esserle compatibile e che deve essere, da una parte, ancora disposto a lasciarsi determinare dalla verità della fede e che, dall'altra, deve poterne comprendere il significato incondizionato. Solo dove il dono della verità della fede si unisce a un pensiero in grado di dar conto di tali esigenze, questa può essere «compresa» in coerenza

⁹ S. KIERKEGAARD, *Aver bisogno di Dio è la suprema perfezione dell'essere umano*, in «MicroMega», 1 (2006), pp. 142-164.

con il sapere extrateologico, in conformità con le proprie pretese e nella fedele realizzazione del suo significato potenziale. Solo in questo caso colui che comprende, in quanto soggetto della propria fede, così come del proprio sapere razionale, può essere identico con se stesso.

Nondimeno, se quanto detto fin qui è vero, l'opinione comune secondo cui ad una simile mediazione può essere idoneo qualsiasi pensiero risulta alquanto ingenua. Anche se il relativismo ermeneutico imperante tace intenzionalmente su questo tema: esiste, tuttavia, una coscienza non sviluppata, addirittura falsa, accecata, un pensiero alienato, una lingua deformata e deformante. Un semplice adattamento è dunque precluso all'ermeneutica della fede già solo per il fatto che essa vuol essere per sua propria esigenza conforme alla ragione. E la validità di tale esigenza non può essere ridotta ad una validità meramente fattuale, non può appagarsi di concordanze funzionali, plausibilità legate a situazioni contingenti, o simili.

Di regola, la fede cerca ancora la forma della ragione che le sia adeguata, poiché ciò che la fede dà da pensare lo dà da pensare in un modo *ab ovo* innovativo, e (nel caso della sua chiusura o del suo rovesciamento) critico, ma sempre pronto a nuove scoperte: secondo l'esigenza appunto di corrispondere, anche nella contraddizione determinata, a quella ragione che, da parte sua, è obbligata alla verità.¹⁰ Dalla stessa opzione razionale, rafforzata dalla fede, deriva la pazienza imperturbabile che rende capaci di argomentazioni vincolanti. Pure, senza questa prontezza che lascia libero l'altro nel suo accesso cosciente alla verità e che esige ciò che all'altro la propria adesione rende possibile, la predicazione e la teologia potrebbero sì sempre invocarlo, ma non potrebbero conquistarlo in forza della loro verità, né egli stesso (come si esprime Gerhard Ebeling)¹¹ potrebbe trovarsi «inverato».

¹⁰ Nella misura in cui la rivelazione fa appello alla comprensione umana, che da parte sua sottostà all'esigenza della ragione vincolata alla verità, alla filosofia spetta una funzione critico-teologica. Viceversa non è da escludere che la teologia, nella misura in cui proviene da una deduzione della verità, che rende comprensibile per le possibilità non sviluppate dalla ragione così come per le deformazioni da questa operate, possa sviluppare una competenza critico-filosofica che pure non ne sospende l'obbligazione ad argomentare. Le argomentazioni potrebbero d'altra parte dipendere da esecuzioni che rappresentano possibilità d'essere proprie dell'uomo, ma che di fatto devono anche essere attualizzate per poter dischiudere visioni determinate: visioni che sono in massima misura «soggettive» (connesse all'autocompimento insostituibile del soggetto) ma vincolanti. Su questo torneremo.

¹¹ Cfr. G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens II*, Tübingen 1979, pp. 116 ss.; G. EBELING, *Dio e parola*, trad. it., Brescia 1969, pp. 56 ss. Molto bella ma anche basata

Il pensiero trascendentale della libertà, per il cui impiego in ambito teologico io propendo, è consigliabile soprattutto perché rispetta il livello problematico raggiunto con la progressiva autoriflessione del pensiero moderno, e rende conto dell'interesse originario della ragione a condurre il proprio interrogare fino ad una certa comprensione dell'incondizionato. Rispetto alla situazione attuale della ragione (la cui elevata precisione sul piano operativo va di pari passo con una progressiva cecità per le questioni fondamentali e con un'assenza di consapevolezza su se stessa e sul proprio progetto) l'attualizzazione dell'auto-riflessione, con il suo ritorno all'incondizionatezza formale della libertà, offre la possibilità di una critica in grado di rivendicare non solo un interesse da parte dell'uomo, ma anche una ragionevole validità.

Si tratta probabilmente dell'unica possibilità in questo senso, se si tiene conto del gioioso congedo dalla ragione come istanza vincolante della verità per ogni uomo, in favore di una «ragione trasversale»,¹² che scorazza flessibile in ogni sorta di giochi linguistici, e se si tiene conto del fatto che anche la libertà rivendicata sul piano individuale non è considerata nella sua valenza costitutiva per il dovere morale. Contemporaneamente da essa dipende la trasmissione della fede.

Poiché, così suona la mia tesi generale: senza il ricorso ad un incondizionato che possa essere presupposto nell'uomo stesso, non sarebbe sostenibile la fondatezza del significato dell'autorivelazione di Dio riguardante incondizionatamente l'uomo, né l'idea di Dio sarebbe in assoluto determinabile in una visione autonoma. Questo è il motivo per cui istituisco la libertà come secondo principio di determinazione, cioè come principio filosofico dell'ermeneutica teologica¹³ (tra l'altro, questo è anche il motivo per cui è possibile

su solide premesse la formulazione: «La parola di Dio ... verifica se stessa nel momento in cui verifica l'uomo»; p. 86.

¹² Cfr. W. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1991; W. WELSCH (ed), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1988.

¹³ Naturalmente la ripresa sul piano teologico del pensiero della libertà e delle sue prestazioni ermeneutiche (già accennate) deve anche prepararsi alla tutela delle pretese che risultano dalla incondizionatezza della libertà e applicarle come secondo principio di un'ermeneutica teologica (e fondamento che determina il contenuto della verità di fede). In questo modo risulta un'istanza duplice (verità teologica fondamentale – fondamento filosofico di determinazione) che corrisponde alla struttura ellittica fondamentale della dottrina della fede di Schleiermacher. Con l'importante differenza, tuttavia, che Schleiermacher determina eccessivamente il principio filosofico sul piano dei contenuti (coscienza di Dio come disposizione essenziale dell'uomo) e determina troppo poco il carattere particolare

collegare un'interpretazione di rilievo teologico ad alcune acquisizioni delle scienze umane, a patto che i relativi fenomeni siano stati prima determinati come realtà propria della libertà).¹⁴

Per rendere più chiara la mia tesi, voglio anzitutto tracciare uno schizzo della dimostrazione del suo significato per la verità della fede. Sebbene io debba limitarmi a riassumere brevemente ciò su cui mi sono già espresso altrove,¹⁵ mi preme comunque (come ho detto) sottolineare la «concordanza» di entrambe le dimostrazioni. La stessa dimostrazione della possibilità – a partire dalla quale deriva l'appropriazione critica delle moderne direttive di pensiero – può essere infatti eseguita in modo tale da evitare effetti di circolarità solo nella misura in cui la ragione, la facoltà del «concetto dell'incondizionato» e «dell'esigenza dell'incondizionato» (come la definiva Kant)¹⁶ può essere posta essa stessa come radicalmente libera.

del cristianesimo, in particolare del redentore (forza della coscienza di Dio) e per questa ragione in ultima istanza non rende visibile il riferimento, che pur permane, del credente a Gesù Cristo. Di fronte a questo il principio della libertà, nella sua valenza di apertura di senso, lascia intatta la positività della verità di fede e addirittura permette di concepirla come essenziale e in questo modo di comprendere il rapporto tra ragione e rivelazione (filosofia e teologia) come un rapporto di determinazione in senso stretto. Cfr. Th. PRÖPPER, *Schleiermachers Bestimmung des Christentums und die Erlösung*, in «ThQ», 168 (1988), pp. 193-214.

¹⁴ Nel suo grande *Anthropologie in theologischer Perspektive*, W. Pannenberg utilizza un procedimento che consiste nel dimostrare nei «fenomeni antropologici rilevati per via empirica» le loro «implicanze religiose rilevanti sul piano teologico»; cfr. W. PANNENBERG, *Anthropologia in prospettiva teologica*, pp. 22-23. A proposito di tale procedimento è necessario sottolineare che solo (come oltre diventerà più chiaro) la riflessione su di sé da parte della ragione libera permette di determinare l'idea di Dio e di pensare una determinatezza del finito mediante la realtà di Dio. Per questa ragione quei fenomeni possono venir presi in considerazione come espressione concreta per il rimando a Dio presente nell'uomo o per il suo rapporto fattuale con Dio, solo quando siano dischiusi come forme reali della libertà, in cui solo (da parte dell'uomo) si fonda la possibilità della relazione con Dio e che questa porta a compimento.

¹⁵ Cfr. sul prossimo paragrafo in particolare Th. PRÖPPER, *Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik*, pp. 30 ss.; fondamentale Th. PRÖPPER, *redenzione e storia della libertà*, pp. 155-169; H. KRINGS, *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*, Freiburg i.Br. - München 1980.

¹⁶ *CRPu*, B, p. 381; *Critica della facoltà di giudizio* (d'ora in poi *CFG*), trad. it., Torino 1999, p. 233. Bisogna notare che Kant indica quel concetto come il «concetto necessario della ragione» (idea), «proposti dalla natura stessa della ragione», *CRPu*, B, pp. 385 ss. Interessante anche il rilievo dato alla «spontaneità pura» della facoltà di ragione, «mediante cui egli [l'uomo] si distingue da tutte le altre cose, addirittura da se stesso in quanto affetto oggetti» e che «in quanto spontaneità pura ... si eleva anche al di sopra dell'intelletto»; *Fondazione della metafisica dei costumi* (d'ora in poi *FMF*) trad. it., Roma - Bari 1992, p. 138. Cfr. anche *CRPu*, B, pp. 26, 368; *CFG*, B, p. 235.

2. *Dio come fondamento di senso della libertà (dimostrazione del significato della verità della fede cristiana)*

Si può cogliere l'orientamento umano verso Dio e il significato incondizionato della sua autorivelazione prestando attenzione alla costituzione della libertà umana nella sua incondizionatezza sul piano formale e condizionatezza sul piano materiale e riflettendo sul problema della adeguata realizzazione che questa pretende. Per quanto riguarda l'accertamento del punto di partenza – visto che la libertà non è dimostrabile in maniera obiettiva, ma solo ritorsiva e che ogni fondazione metafisica non riesce a coglierne il carattere originario – resta possibile solo un procedimento riduzionistico-trascendentale, in grado di fissare la libertà come quella condizione incondizionata senza la quale le qualità specificamente umane (moralità, diritto, interazione quotidiana ecc.) risulterebbero inconcepibili.

La libertà deve essere pensata come rapporto incondizionato con sé, apertura illimitata del sé e decisione originaria; come capacità di autodeterminazione, dunque, in cui essa sia 1. ciò che è possibile determinare a partire da se stesso, 2. ciò che si determina (attraverso l'affermazione di un contenuto) e 3., inoltre, il criterio dell'autodeterminazione reale nella sua incondizionatezza formale. L'obbligazione verso questo criterio che le è connaturato ne garantisce l'autonomia: la libertà è legge a se stessa, è, nella sua esistenza situata, un darsi come compito. Ma, dal momento che il suo aprirsi incondizionato è conforme solo ad un contenuto a sua volta connotato dall'incondizionatezza, ne deriva il riconoscimento incondizionato della libertà di altri in quanto norma etica suprema. Allo stesso tempo, si vede come il riconoscimento incondizionato dell'altro e del suo incondizionato dover-essere necessitino della mediazione di contenuti finiti e, pertanto, possano essere realizzati solo simbolicamente, in modo condizionato e provvisorio.

Se la libertà incondizionata sul piano formale volesse cercare il suo sostegno e il suo degno contenuto nel mondo obiettivo, non potrebbe far altro che consumarsi in un desiderio perenne, perdersi nel cattivo infinito e logorarsi come una «passione inutile».¹⁷ Ma anche quando trova nell'affermazione della libertà altrui la propria giusta attuazione di senso e quando i contenuti finiti diventano mezzo

¹⁷ Cfr. J.P. SARTRE, *L'Essere e il nulla*, p. 738.

e simbolo reale di libertà decise l'una per l'altra, resta insuperabile l'aporia della sua costituzione essenziale. Che l'affermazione incondizionata della libertà possa venire realizzata solo in modo condizionato e che il suo incondizionato dover essere possa essere solamente intenzionato, ma non compiuto, né garantito dall'uomo, tale aporia non la si può intendere come assolutamente insolubile, nel senso che resta del tutto possibile pensare l'idea di una libertà incondizionata, e cioè compiuta non solo sul piano formale, ma anche materiale. Nell'idea di Dio, infatti, si pensa esattamente la realtà che la libertà umana deve presupporre se vuol far valere la possibilità dell'incondizionato dover essere che intenziona la decisione presa per se stessi e per la libertà altrui e se non si vuole considerare come un assurdo lo stesso fatto della libertà. Ma la questione se sia lecito presupporla, implicherà anche delle conseguenze per le presenti attuazioni della libertà che necessitano dell'anticipazione di un senso ultimo.

Sul piano ermeneutico è essenziale che questa dimostrazione permetta (per un ulteriore presupposto che va ancora chiarito) di pensare Dio come libertà compiuta e di pensare (in una direzione contraria rispetto alla metafisica tradizionale, orientata prevalentemente in senso ontologico) come suo predicato primario la possibilità della libera comunicazione di sé. Ma è altrettanto essenziale che tale dimostrazione renda accessibile l'effettiva auto-comunicazione di Dio nel suo amore come incondizionatamente significativa. Ciò in modo che ne emerga la gratuità essenziale e si adempia ad un compito offuscato dalla polarizzazione moderna tra un'apologetica tesa a immunizzare sul piano ermeneutico il contenuto della fede mediante la sua autorizzazione formale e una ragione che contava sul suo superamento dialettico nel sapere. Parlo del compito di mostrare che l'uomo è costitutivamente interpellabile da una verità che può essergli solo donata, e che solo in quanto dono può avere un senso adeguato per lui.

La medesima concezione contribuisce a superare il dilemma insito nella tradizionale problematica natura-grazia – ancora irrisolta nel teorema dell'«esistenziale sovranaturale» di Karl Rahner, che la procrastina e poi dimentica – e a riformularne l'intenzione valida: solo ciò che ci tocca a partire da una libertà indisponibile può appagare la libertà che noi stessi siamo. E il fatto che il Dio della rivelazione e della grazia tenga effettivamente fede alla «promessa» fatta con la creazione della libertà finita, è una dimostrazione di

fedeltà nei confronti della sua originaria elezione dell'uomo libera ed indebita quanto quella stessa elezione.¹⁸

Affinché la dimostrazione risulti accettabile sul piano filosofico, deve concentrarsi sulla pretesa di autonomia della libertà etica e riconoscere (poiché proprio qui sta il cuore del problema) che la libertà, per il suo carattere incondizionato, va tenuta in considerazione anche solo come principio dell'obbligatorietà del dovere etico. In questo modo, non viene revocato il fatto che sia ancora Dio in ultima istanza a parlare alla libertà in quanto suo creatore, attraverso la legge costitutiva della libertà stessa, e a indirizzarla in direzione di sé stessa. Piuttosto, si prende sul serio la conseguenza che la libertà può afferrare tale determinazione in quanto propria solo se lasciata veramente alla propria autonomia.¹⁹

Proprio il ritorno alla libertà in quanto fondamento di validità del dovere morale permette anche di scagionare dal sospetto di eteronomia l'appello vincolante da parte di Dio alla libertà stessa – appello che non viene taciuto dal suo vangelo – e consente di comprendere il peccato in senso genuinamente etico come colpa. Dal momento che solo Dio può garantire l'incondizionato dover essere della libertà, se quest'ultima si chiudesse al chinarsi di Dio sugli uomini si porrebbe in contraddizione con ciò che essa stessa vuole quando fa ciò che (in quanto vincolata a sé stessa e alla libertà dell'altro) deve fare. Allo stesso tempo, all'etica torna utile la delimitazione della sua competenza fissata per mezzo della fede: se il significato umano della priorità incondizionata della grazia e della validità della sua promessa diviene evidente alla luce delle antinomie di una libertà orientata solamente in senso morale – sia che questa si faccia carico della problematica del senso ultimo dell'esistenza e si spinga dentro la dinamica distruttiva dell'auto-accertamento (di un dubbioso voler essere sé), sia che sperimenti i rischi ed i costi della propria decisione per il bene, sia che il suo

¹⁸ Questo contro l'argomento principale che K. RAHNER (*Sul rapporto tra natura e grazia*, in K. RAHNER, *Saggi*, VIII, pp. 43-77, qui pp. 52 ss.) ha formulato per il suo tentativo di soluzione. Cfr. K. RAHNER, *Natura e grazia*, in K. RAHNER, *Saggi di antropologia soprannaturale*, VIII, pp. 79-122; per un'ulteriore critica della soluzione di Rahner cfr. Th. PRÖPPER, *Redenzione e storia della libertà*, pp. 142 ss., 144 ss.; H. VERWEYEN, *Wie wird ein Existential übernatürlich? Zu einem Grundproblem der Anthropologie K. Rahners*, in «TThZ», 95 (1986), pp. 115-131.

¹⁹ E l'uomo, nel trovare se stesso, sarà anche più vicino a Dio «di quanto lo sarebbe se riconoscesse effettivamente Dio senza aver dischiuso il proprio essere uomo»; J. MÖLLER, *Freiheit und Erlösung*, in «ThQ», 162 (1982), pp. 275-288, qui p. 279.

impegno per i vivi, nonché la sua fedeltà verso i morti, minacci di venir meno con il profilarsi della vanità ultima di tutto. Lo hanno spiegato in maniera significativa le analisi del peccato in quanto dubbio proposte da Kierkegaard, la dialettica della ragion pratica di Kant e, infine, la dialettica della ragione comunicativa di Helmut Peukert.²⁰

Vorrei sottolineare, inoltre, che la libertà incondizionata sul piano formale non deve naturalmente valere solo come principio dell'interpellabilità dell'uomo da parte di Dio, ma anche come l'istanza della sua capacità responsiva di fronte a Dio: e cioè come il presupposto antropologico interpellato dalla rivelazione di Dio e dalla grazia, che neanche il peccato può distruggere così radicalmente da non poter essere riattivato e nuovamente liberato dalla grazia. Solo nella propria risposta, l'uomo viene raggiunto dalla risposta a quella domanda che egli stesso è in quanto libertà finita. A partire da qui, è possibile determinare con precisione il significato della nozione soteriologica di «libertà cristiana»: questa è la libertà umana-creaturale determinata dall'autodeterminazione storica di Dio e determinantesi da se stessa in forza dello Spirito, costituita dalla presenza dell'amore incondizionatamente affermativo di Dio che si presenta, allo stesso tempo, quale promessa della sua fedeltà, perdono dei peccati e liberazione dal potere dei peccati. Occorrerebbe precisare ulteriormente che cosa ciò significhi per l'accettazione di noi stessi, per il nostro reale divenire liberi insieme, per il nostro agire individuale e sociale, così come sarebbe opportuno valutare le innumerevoli conseguenze che tutto ciò presenta per quei temi teologici cruciali derivanti dal vincolarsi di Dio alla libertà umana. Intanto, quanto finora detto deve bastare come rimando alla rilevante valenza del principio di libertà all'interno dell'ermeneutica della fede. Ora, infatti, occorre dimostrare se il ricorso a tale principio risulti effettivamente inaggirabile anche per quell'altro compito filosofico della teologia che abbiamo fino ad ora ommesso di trattare.

²⁰ S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, trad. it., Milano 1981; H. PEUKERT, *Wissenshaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamental Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976, pp. 273-323.

3. *La ragione libera e la sua idea di Dio (dimostrazione della possibilità della verità della fede cristiana)*

Occorre chiarire quelle premesse cui ho solo accennato definendo l'idea di Dio come libertà compiuta e fondamento di senso della libertà finita, premesse che riguardano la legittimità teoretica della possibilità di pensare l'esistenza di Dio come realtà differente (e oltre a ciò libera) dall'uomo e dal mondo. Senza un accertamento razionale di questa possibilità, non sarebbe possibile contrastare con delle argomentazioni valide la pretesa di Feuerbach d'aver provato in modo cogente come il contenuto cognitivo dell'idea di Dio coincida con l'essenza dell'uomo; in altre parole, la teologia risulterebbe ineseguibile sul piano intellettuale e discorsivo.

Per quanto riguarda i tre tipi fondamentali della moderna idea di Dio che ora vorrei prendere in esame contro il programma riduzionistico di Feuerbach, devo naturalmente subito (trascurando gli accessori di ordine storiografico o d'altro genere) concentrarmi sul *nervus probandi*.²¹ La mia tesi è che, in effetti, la determinazione minima dell'idea di Dio già presupposta dalla teologia cristiana risulta (né più, né meno che) suscettibile di legittimazione a partire dalla sua appropriazione critica, nella misura in cui essa segue la propria logica interna.

Prendo le mosse dal cosiddetto «argomento ontologico» che si trova già in Anselmo di Canterbury, ma che finisce per diventare il centro della moderna onto-teologia grazie alla nuova versione che ne fornisce Descartes, e che ancora fino a Schelling rappresenta una sorta di catalizzatore in base al quale si separano e si definiscono le

²¹ Purtroppo l'intenzione di sondare i tipi fondamentali e discutere secondo una finalità sistematica, non permette di analizzare più a fondo le interpretazioni di questo paragrafo che vengono messe a fuoco velocemente e in forma oggettiva, offrendo in realtà solo dei risultati, né permette di rafforzare tali interpretazioni attraverso la citazione di singole dichiarazioni o di convalidarle mediante il riferimento alla letteratura secondaria. Oltre agli stessi testi riferimento sono stati continuamente consultati: O. BAYER, *Umstrittene Freiheit. Theologisch-philosophische Kontroversen*, Tübingen 1981; W. CRAMER, *Gottesbeweise und ihre Kritik. Prüfung ihrer Beweiskraft*, Frankfurt a.M. 1967; A. HALDER - K. KIENZLER - J. MÖLLER (edd), *Auf der Suche nach dem verborgenen Gott. Zur theologischen Relevanz neuzeitlichen Denkens*, Düsseldorf 1987; D. HENRICH, *La prova ontologica dell'esistenza di Dio. La sua problematica e la sua storia nell'età moderna*, trad. it., Napoli 1983; O. HÖFFE (ed), *Klassiker der Philosophie*, 2 voll., München 1981; W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, I, pp. 9-137; W. SCHULZ, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1957; W. SCHULZ, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972; W. WEISCHDEL, *Il Dio dei filosofi: fondamenti di una teologia filosofica nell'epoca del nichilismo*, trad. it., Genova 1988.

linee del pensiero filosofico. Da quando Kant, poi, vi ha identificato il principio a priori, ultimo e irrinunciabile, delle tradizionali prove dell'esistenza di Dio basate sull'esperienza, l'argomento ontologico è entrato a far parte del dibattito insieme alla validità di quelle.²²

L'argomento di Anselmo è moderno nel senso che è autarchico sul piano razionale, e cioè individua un punto di partenza indipendente da ogni esperienza, realizzabile da qualunque essere pensante: il pensiero supremo della ragione. Nessuno (neanche colui che nega l'esistenza di Dio) potrà negare di essere capace di pensare Dio come ciò «quo maius cogitari nequit». E tanto meno questi potrà contestare la differenza tra essere nel pensiero e essere nella realtà, vale a dire il fatto che ciò che è pensato come reale è molto più di ciò che viene solo pensato. Ma se ammette questo (e solo questo), egli in sostanza è già convinto: se infatti ciò di cui non può essere pensato nulla di superiore fosse presente solo nel pensiero, allora non lo si penserebbe come ciò di cui non si può pensare nulla di superiore – un'evidente contraddizione! Dunque, ciò di cui non si può pensare il maggiore esiste «sia nell'intelletto che nella realtà».²³

Il punto debole di questa conclusione non risiede nel fatto che Anselmo non ha operato una distinzione tra l'essere reale e l'essere pensato, ma nel fatto che egli, nel definire l'essenza di Dio, ha aggiunto l'esistenza alle altre perfezioni senza farne comprendere il nesso. Ormai caduta nel dimenticatoio, la prova ebbe in seguito modo di iniziare la propria carriera nella modernità (ora con il concetto di *ens necessarium*) solo grazie al fatto che Descartes, affascinato dall'evidenza della intuizione matematica, si adoperò per un suo adeguato ritocco,²⁴ esponendo come principio trainante d'inferenza l'aspetto della potenza suprema dell'«essere perfettissimo», la quale implica come tale il potere di Dio su sé stesso e ne fonda le perfezioni ulteriori.

Ora, se la critica di Kant si fosse limitata ad impiegare contro la prova solo i cento talleri possibili e reali, sarebbe stata una

²² Importanti aspetti per la valutazione dell'«argomento ontologico» e la sua storia li riprendo da D. HENRICH, *La prova ontologica dell'esistenza di Dio*.

²³ ANSELMO DI CANTERBURY, *Proslogion*, trad. it., Milano 1996, p. 99. Cfr. K. FLASCH, *Anselm von Canterbury*, in O. HÖFFE (ed), *Klassiker der Philosophie*, I, pp. 177-197.

²⁴ Il passo decisivo non avviene ancora nella quinta meditazione, nella quale Descartes riformula la prova di Anselmo, quanto piuttosto nella sua risposta alle obiezioni di Caterus contro di esse. Cfr. D. HENRICH, *La prova ontologica dell'esistenza di Dio*, pp. 12-24; W. SCHULZ, *Der Gott*, pp. 63 ss.

semplice ripetizione di Tommaso d'Aquino. Ma la sua forza principale sta in effetti nell'idea dell'essere necessario, da cui dipende in ultima istanza la forza d'inferenza di ogni prova dell'esistenza di Dio.²⁵ Se la prova teleologica, a prescindere dal fatto che non è possibile stabilire oggettivamente la finalità nella natura, dimostra l'esistenza di un ordinatore intelligente del mondo (che non è necessariamente un creatore e per questa ragione ha bisogno della prova cosmologica), quella ontologica – orientata ad ottenere di più della dimostrazione di un essere relativamente necessario o solo condizionato – consente solo di aggiungere mentalmente ad ogni ente accidentale e condizionato l'essere in sé necessario. In tal modo l'intera teologia razionale si riduce effettivamente alla questione se l'*ens necessarium* possa essere pensato in maniera tanto determinata da rendere impossibile il pensiero del suo non-essere.

Se si pone al vaglio questa problematica risulta che né la spiegazione di Descartes, né il concetto spinoziano di *causa sui* – che piuttosto che chiarire l'idea di Descartes contribuì a discreditarla – né le miglitorie della scuola di Leibniz riuscirono a districarsi dalle definizioni nominali e dalle tautologie. Kant riconosce nell'*ens necessarium* il problema abissale della ragione, la quale, scambiando per conoscenza a priori l'idea ricevuta originariamente in compito, resta insolubilmente intrappolata nel conflitto con se stessa. Infatti, la ragione ha comunque bisogno di questo essere in sé necessario, per poter trovare un sostegno e fare in modo che non sprofondi tutto nel nulla.²⁶ Tuttavia, non appena pone tale *ens necessarium* come esistente, più ne determina il contenuto più ne mette di nuovo in discussione l'esistenza. Come se Dio dicesse a se stesso: «Io sono eterno, al di fuori di me non c'è nulla, tranne ciò che è qualcosa solo per mia volontà; ma da dove vengo io? Qui sprofonda tutto sotto di noi ...».²⁷

Devo confessarvi, che la diagnosi kantiana mi sembra convincente: non riusciamo ad approdare alla conoscenza di qualcosa il cui concetto escluda la possibilità del suo non essere, né l'idea di un ente che sa solo (e cioè pensa) di essere necessario può valere come base per questa conoscenza. In questo senso, non potremmo neanche escludere che l'*ens necessarium* coincida con l'intera

²⁵ La seguente analisi della terza sezione della «dialettica trascendentale», CRPu, B, pp. 600-657, si concentra su questo punto di vista.

²⁶ Cfr. CRPu, B, p. 641.

²⁷ CRPu, B, p. 634.

serie delle condizioni di un ente condizionato.²⁸ Solo, non possiamo neanche dimostrarlo: qui più che mai manca un concetto determinato.

Un naturalismo dogmatico si troverebbe poi di fronte alla sfida di spiegare il fatto della coscienza e della libertà, anche in quanto fenomeni transitori presenti nell'ambito di processi naturali, senza smarrirne il concetto. Ma, anche se non fosse possibile in alcun modo trovare l'in-sé-necessario, non deve pure esserci un «ente immediato, semplicemente necessario», semplicemente «esistente», proprio se e perché c'è qualcosa? La filosofia dell'ultimo Schelling (che elogiava il sistema di Spinoza per la scoperta di questa evidenza assoluta, non mancando però di biasimarne la spiegazione sistematica nel senso della sostanza unica)²⁹ vedeva perciò l'autentico compito della filosofia nel definire questo «essere puro», a cui, «immemorabile», il pensiero si abbandona, in quanto concetto del Dio essente, possibile fondamento autenticamente libero del mondo e della rivelazione (cioè di tutta la fatticità non costruibile). Resta da vedere se l'esecuzione di questo programma da parte di Schelling non finisca col subordinare di nuovo il «signore dell'essere»³⁰ alla potenza d'anticipazione del concetto³¹ e non ricorra a presupposti che offuscano la differenza tra la sua filosofia positiva e la teologia sistematica ...

Per questo motivo è meglio tornare ancora una volta ad Anselmo. Come è noto, questi non solo ha definito Dio come ciò di cui non può essere pensato nulla di maggiore, ma ha anche preteso di pensarlo come «qualcosa di maggiore di quanto si possa pensare».³² Una pretesa che già la dialettica della ragione intonava nell'attuazione del proprio pensiero più alto, e che è diventata l'impulso segreto del moderno pensiero di Dio: cioè pensare Dio come l'Altro, come l'aldilà della ragione! Presso Spinoza, che concepiva l'inferenza dell'argomento ontologico come un'evidenza intuitiva e la ragione come un'apparizione della presenza di Dio, si perdeva la differenza reale sussistente fra Dio e la ragione. Proprio come accade in Hegel, il quale ha revocato in dubbio come meramente soggettiva la diffe-

²⁸ Cfr. D. HENRICH, *La prova ontologica dell'esistenza di Dio*, pp. 200, 205.

²⁹ F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della rivelazione*, I, pp. 243-263.

³⁰ *Ibidem*, pp. 183, 250.

³¹ In appoggio a questa valutazione cfr. W. SCHULZ, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Pfullingen 1975, in particolare pp. 75-94.

³² *Proslogion*, p. 121.

renza (istituita da Kant) tra concetto ed essere, spingendosi fino a concepire tutte le cose finite (inclusi i soggetti finiti) come momenti dell'«autenticamente infinito» nel processo della sua mediazione. Per converso, tutti i sistemi posti a un livello di riflessione sempre più elevato vennero ripetutamente fatti saltare in aria, non solo in nome dell'irriducibile singolarità della libertà e della storia non conciliata, ma anche della trascendenza e della grandezza di Dio: in Kant, nell'ultimo Fichte, in Kierkegaard – ancora Karl Jaspers vedeva il vero compimento della ragione nel suo naufragio di fronte ai propri pensieri più alti.³³ Ma da dove viene questa passione della ragione a trasformare continuamente la totalità dei suoi concetti (incluso il concetto di Dio) in qualcosa di inconcepibile? Anselmo non ha risposto a tale quesito, ha solo riproposto il vecchio *topos* dell'immagine di Dio infusaci da Dio stesso.³⁴

Arrivo così al secondo modello: il modello cartesiano della prova dell'esistenza di Dio.³⁵ Anche questa inferisce l'esistenza di Dio a partire dalla sua idea – solo che qui non è il suo contenuto, quanto piuttosto il suo essere presente in noi a rappresentare il principio d'inferenza. L'imbarazzante difetto del *fundamentum inconcussum* per la scienza futura, un fondamento che aveva resistito al dubbio drammatizzato ed estremizzato sul piano del metodo con la finzione del *genius malignus*, risiedeva nel fatto che l'esistenza dell'Io era garantita solo per la durata del suo pensarsi

³³ Per quanto riguarda il cammino di pensiero di Fichte, portato avanti dalla cognizione, già presente nella prima *Wissenschaftslehre* del 1794 (§5), dell'essenza solo formale della libertà dell'io, rimando alle indicazioni in Th. PRÖPPER, *Redenzione e storia della libertà*, pp. 160 ss. Nella *Wissenschaftslehre* del 1801 viene tematizzato il non concepibile in sé, sulla strada di un'approfondita autocompenetrazione del sapere assoluto. Inoltre mi sembra degna di essere approfondita la questione se le ultime versioni della *Wissenschaftslehre* (1812-1813) indichino, rispetto a quelle del 1804-1810, un'ulteriore precisazione nella direzione della filosofia trascendentale conseguente. Kierkegaard nel suo «capriccio metafisico» ha esposto in modo geniale a proposito dell'«assolutamente diverso» dall'intelletto (S. KIERKEGAARD, *Il paradosso assoluto. Un capriccio metafisico*, in S. KIERKEGAARD, *Briciole filosofiche*, trad. it., Brescia 1987, pp. 92-106, qui p. 102) la problematica che assegna alla ragione umana la trascendenza di Dio, senza tuttavia trovare una spiegazione metodica e sistematica paragonabile con le filosofie dell'ultimo Fichte e dell'ultimo Schelling. In K. Jaspers, che collega il divieto di ogni affermazione a proposito di Dio con l'appello ad un'«esistenza» autentica (K. JASPERS, *Sulla verità*, trad. it., Brescia 1970, pp. 223 ss.) le informazioni sul problema restano in una singolare ambiguità. Questa si mostra nell'apparenza di oggettività che il suo parlare di «trascendenza» continuamente produce, nonostante tale trascendenza, per essere vera, non potrebbe superare quel puro atto del trascendere cui vuol fare appello.

³⁴ *Proslogion*, p. 97.

³⁵ R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, trad. it., Firenze 1982, III Meditazione, pp. 43-64.

attuale e che questo Io sarebbe rimasto solo, senza altri e senza mondo, se non avesse trovato – per fortuna – tra le sue rappresentazioni l'idea di una «sostanza che è infinita, indipendente, onnisciente e onnipotente» in grado di aprirgli una via d'uscita salvifica.³⁶

Il suo carattere di necessità Descartes lo riscontra nel fatto che quell'idea emerge unitamente al sapere della mia imperfezione, e appare chiaramente come implicazione, se non addirittura come presupposto, della mia autocoscienza nella sua finitezza (come del resto di ogni qualificata coscienza della finitezza).³⁷ Il tema della soggettività e il tema di Dio vengono da Descartes in tal modo – si tratta di un passaggio storico – congiunti, senza che egli si veda così dispensato dal dimostrare anche sul piano formale l'esistenza di Dio come il creatore dell'idea che abbiamo di lui.

Non voglio ora analizzare questa dimostrazione, assai controversa, con il suo complicato ricorso al contenuto oggettivo delle rappresentazioni, che deve avere, di volta in volta, una causa ad esso conforme ed, in ultima istanza, reale. Piuttosto, vorrei subito prendere in considerazione quell'alternativa che – se la sua impostazione fosse valida – liquiderebbe quella dimostrazione, rendendola superflua. È stupefacente come Descartes stesso non ci abbia pensato: eppure, in linea con la tradizione nominalistica, egli aveva concepito la libertà – «in se formaliter et praecise spectata» – così grande da non poter pensare nessun'altra cosa maggiore e da non essere «circostritta da alcun limite», e inoltre l'aveva posta, sola, prima di tutte le altre facoltà, come segno dell'immagine e somiglianza di Dio in noi.³⁸

Per quale motivo allora la ragione, potendo concepire ogni cosa finita in quanto tale e conoscendo la possibilità di trascendere i limiti di tutto ciò che comprende a livello riflessivo, non dovrebbe, proprio nell'atto della riflessione e della negazione astrattiva di quella sfera, diventare anche cosciente dell'alterità del Dio possibile, e quindi essere in grado di costruire da se stessa l'idea di Dio? Nondimeno, non solo se ne dovrebbe prendere atto come facoltà dell'incondizionato³⁹ (come in Kant), ma dovrebbe anche essere spiegata in quanto tale (come si è provato ed ancora si prova a

³⁶ *Ibidem*, p. 56 (III, § 22).

³⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 57-58, p. 65 (III, § 24; IV, § 1).

³⁸ *Ibidem*, pp. 68-69 (IV, § 8).

³⁹ Per una giustificazione di questa breve denominazione cfr. *supra*, nota 16.

fare sulla linea di Fichte), e cioè compresa nelle sue radici come libertà, come aprirsi incondizionato.⁴⁰

Questa alternativa mi sta particolarmente a cuore perché il modello cartesiano gode di grande favore nella teologia contemporanea (almeno nella misura in cui questa fa filosofia), con conseguenze teologiche per me assai preoccupanti. Rahner ha optato per l'affinità col modello cartesiano spiegando nella sua analisi del giudizio l'umano trascendere (la comprensione del finito in quanto finito) in termini di slancio, lo slancio in quanto anticipazione e l'anticipazione a partire dal suo a-che – e questa figura filosofica fondamentale è rimasta invariata.⁴¹

Analogamente, Pannenberg fonda l'apertura dell'uomo verso il mondo attraverso il rapporto dell'uomo con la «realtà» divina a lui «preliminarmente data»: data preliminarmente come «un Altro che sta aldilà di ogni oggetto del suo mondo e che al medesimo tempo comprende il mondo intero».⁴² Con una lieve correzione rispetto al garante della sua operazione (Descartes) Pannenberg preferisce parlare di una «certezza confusa», di un'«intuizione dell'infinito come condizione di ogni rappresentazione di oggetti finiti» (cioè «già della pensabilità di tutto il finito con inclusione dello stesso io») ed in generale di ogni attuazione trascendente. Che si tratti di una certezza della realtà divina, può essere appurato solo differenziando in maniera precisa nell'ambito dell'«intuizione originaria della nostra certezza della realtà in generale» una coscienza del Sé, del mondo e di Dio; tuttavia, la riflessione capace di tale differenziazione può, a sua volta, aver luogo solo in virtù di quella certezza.⁴³

Ciò che Descartes cercava ancora faticosamente di dimostrare viene promosso al rango di affermazione categorica basilare. Pur-

⁴⁰ Basti ricordare qui la problematica dell'Io dell'appercezione trascendentale lasciata in eredità da Kant, così come il fallimento nella rappresentazione dell'unità della «ragione pura pratica ... con quella speculativa in un fondamento comune»; *FMC*, BA, p. 61. Una ricostruzione convincente del concetto, decisivo per il pensiero di Kant (nonché implicito nella sua comprensione della ragione), della libertà trascendentale si trova in H. MEYER, *Kants transzendente Freiheitslehre*, Freiburg i.Br. - München 1996. In maniera esemplare e completa è stata impostato il tema dell'attualità incondizionata dell'Io trascendentale concepito come trascendenza riflessiva da H. KRINGS, *Transzendente Logik*, München 1964.

⁴¹ Cfr. K. RAHNER, *Uditori della parola*, trad. it., Roma 1977, pp. 92-111; K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, pp. 45-189. Per la critica di questa prospettiva Th. PRÖPPER, *Redenzione e storia della libertà* pp. 90 ss., 144 ss.

⁴² W. PANNENBERG, *Antropologia*, pp. 75 ss.

⁴³ W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, I, pp. 132 ss., 394-401; cfr. W. PANNENBERG, *Antropologia*, pp. 76, 257 ss., 443 ss.); W. PANNENBERG, *Metafisica e idea di Dio*, trad. it., Casale Monferrato (Alessandria) 1991, pp. 25 ss.

troppo non posso illustrare ora quali conseguenze abbia in Rahner e, ancor di più, in Pannenberg il non considerare più adeguatamente l'originario essere di fronte a Dio⁴⁴ della libertà, pur spiegata in termini finalistici. La decisa presa di distanza da tutte le impostazioni ed i teoremi che ancora ricorrono, in certo modo, a prestazioni spontanee del soggetto, è un elemento caratterizzante di tutti i lavori di Pannenberg a partire dalla grande *Anthropologie*. In Hansjürgen Verweyen il legame originario con Descartes risulta invece allentato – rinuncio pertanto a discuterne l'impostazione.⁴⁵

Piuttosto, per rafforzare l'alternativa proposta, passerei subito al terzo modello. Ho ritenuto adeguato alla sua esemplificazione – altri esempi sarebbero possibili –, per via della sua semplicità, Schleiermacher, malgrado questi abbia attribuito al contenuto centrale della sua analisi del sentimento di dipendenza assoluta un valore difforme da quello consentito da una più attenta verifica.⁴⁶ Impegnato, nella congiuntura post-kantiana, ad accreditare la religione come disposizione originaria della natura umana, indipendente dalla metafisica e dalla morale, egli afferma l'idea di un'immediata coscienza di Dio, vale a dire già inclusa nella coscienza immediata di sé. Ma per poterne fornire una spiegazione articolata, Schleiermacher fa ricorso ad una teoria trascendentale del soggetto che di fatto contrassegna il piano della riflessione, indispensabile per comprendere, nell'ottica della libertà, la connessione cartesiana tra la tematica del soggetto e quella di Dio. Punto di partenza è la coscienza esistente, la quale, nel mutare di quei suoi contenuti concreti il cui «da-dove» è individuato sinteticamente nel mondo, si riconosce già come identica con se stessa e, in questo senso, «pone se stessa» (attività spontanea). Il ritorno alla struttura invariante del

⁴⁴ A proposito della critica a Rahner su questo punto vedi nota 41; per un approfondito confronto con Pannenberg cfr. Th. PRÖPPER, *Das Faktum der Sünde und die Konstitution menschlicher Identität. Ein Beitrag zur kritischen Aneignung der Anthropologie Wolfhart Pannenger's*, in «ThQ», 170 (1990), pp. 267-289.

⁴⁵ Sarebbe da confrontare H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentalthologie*, Düsseldorf 1991, con la terza edizione completamente rielaborata (Regensburg 2000), (trad. it. rielaborata *La parola definitiva di Dio*, Brescia 2001³) e prima già W. PANNENBERG, *Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten*, Regensburg 1997.

⁴⁶ Sull'interpretazione che segue, che mira interamente alla logica dell'argomentazione, e sulla discussione dei famosi paragrafi 3 e 4 della dottrina della fede cfr. nel dettaglio (e con documenti approfonditi) Th. PRÖPPER, *Schleiermachers Bestimmung*; inoltre K. CRAMER, *Die subjektivitätstheoretischen Prämissen von Schleiermachers Bestimmung des religiösen Bewußtseins* in D. LANGE (ed), *Friedrich Schleiermacher 1768 1834. Theologe – Philosoph – Pädagoge*, Göttingen 1985, pp. 129-162.

soggetto implica che questa – nella misura in cui il suo carattere determinato già presuppone la propria determinabilità mediante i contenuti dati – debba essere concepita come unità funzionale di «spontaneità e ricettività».

Un secondo passaggio della riflessione chiarisce che tale costituzione essenziale, in cui il soggetto è già presente come attività spontanea, non può essere ricondotta né al soggetto stesso, né ad alcunché di presente nel mondo. Ciò per cui il soggetto è ricettivo e di cui s'impadronisce non può fungere, cioè, da fondamento esplicativo per tale costituzione essenziale. Ma, dal momento che l'esistenza della libertà – proprio in quanto vincolata alla costituzione già presente della libertà – non è in sé necessaria, Schleiermacher pone nel terzo passaggio Dio come quel da-dove della nostra esistenza ricettiva e spontanea la cui interpretazione è in grado di dischiudere contemporaneamente – questo è il suo intento argomentativo – il senso originario dell'espressione «Dio».

Naturalmente una coscienza di Dio come quella ricostruita con tanto sforzo in questa dimostrazione non può più essere una coscienza immediata. Questa dimostrazione pone, infatti, davanti al dilemma: o noi possiamo solo affermare una coscienza immediata di Dio, oppure possiamo solo presentarla come un risultato della riflessione. È ben vero che questa dimostrazione mette effettivamente in luce quelle determinazioni riflessive che sono presupposte, attualizzate e richieste in ogni reale esperienza cosciente di Dio. Tuttavia, non si tratta di una dimostrazione della realtà di Dio, dal momento che il terzo passaggio non è più cogente. È fin troppo evidente che quella dimostrazione è, per così dire, dettata da una rivendicazione di senso per il fatto della libertà, la cui infondatezza risulta inaccettabile.⁴⁷ A livello teologico non mancano le ragioni per contare su di una presenza di Dio nella nostra interiorità, su un «rapporto esistenziale immediato» con lui,⁴⁸ su di un «esisten-

⁴⁷ E cioè, se nelle perfezioni in cui gli uomini (probabilmente sotto l'influsso della grazia o di donazioni di senso ancora più efficaci sul piano storico) affermano effettivamente un significato ultimo, addirittura anticipandolo, fosse possibile dedurre il presupporre Dio come la loro implicazione logica, la problematicità (non risolvibile mediante la riflessione filosofica) dell'anticipazione di senso non sarebbe comunque superata, né sarebbe garantita la *realtà* del senso invocato (e delle sue implicazioni sul piano logico).

⁴⁸ Si tratta di un'espressione utilizzata dallo stesso Schleiermacher nella prima lettera a Lücke: H. BÖLLI (ed), *Schleiermacher – Auswahl*, München - Hamburg 1968, pp. 120-139, qui p. 126; anche l'espressione «rivelazione originaria di Dio agli uomini» appare in *Der christliche Glaube I*, p. 30 (trad. it., I, p. 162).

ziale sovrannaturale» (Rahner) o su altro ancora – ma ciò non è di alcun aiuto per quanto concerne i compiti filosofici della teologia. Questa critica non coinvolge il primo e il secondo passaggio della riflessione di Schleiermacher, i quali restano comprensibili e inconfutabili nelle loro risultanze teoriche. Ma che cosa ci hanno permesso di ottenere?

Intendo dire, che quella dimostrazione di possibilità tanto affannosamente inseguita può essere realizzata per mezzo delle indicazioni offerte in questi due passaggi. Una volta divenuta trasparente a se stessa come sintesi irriducibile di spontaneità incondizionata e di dipendenza da ciò che è dato, in quell'atto di riflessione incondizionata espletabile a partire da se stessa la libera ragione raggiunge anche la cognizione della contingenza della propria esistenza e l'impossibilità di una sua fondazione mondana. Tale cognizione non solo liquida il nesso istituito dall'ultimo Feuerbach tra il sentimento di assoluta dipendenza e la natura,⁴⁹ ma dimostra anche il dogmatismo irriflesso insito in quella premessa (decisiva per la sua decifrazione antropologica dell'idea di Dio, secondo cui il limite dell'essenza umana coinciderebbe con il limite della coscienza.⁵⁰

L'uomo non è infatti l'ente che si comprende da sé, quanto piuttosto, essenzialmente, una domanda aperta. È stata raggiunta la cognizione che, sola (secondo la mia opinione), dischiude la possibilità teoretica di una realtà divina davvero distinta dal mondo e dall'uomo, che invita a considerare la coscienza della contingenza – accertata almeno nel caso della libera ragione – come indizio della libertà del Dio possibile e, così, permette non solo di comprendere la libertà umana in quanto abilitata alla propria originaria auto-attuazione, ma anche di credere alla creaturalità del mondo, avvalorata dalla circostanza che non è possibile trovare tra ciò che è noto un qualcosa di necessario in sé. Risulta così legittimata quella propensione, conforme all'intenzione di senso

⁴⁹ Cfr. L. FEUERBACH, *L'essenza della religione*, trad. it., Torino 1972, pp. 3 ss.

⁵⁰ Cfr. L. FEUERBACH, *L'essenza del Cristianesimo*, trad. it., Milano 1971, pp. 23 ss. Già in questi passaggi iniziali Feuerbach raggiunge attraverso la combinazione di quattro premesse la tesi che in seguito applica e sviluppa solamente: se l'uomo è essenzialmente coscienza (1) e una coscienza autentica senza coscienza dell'infinito è impossibile (2), ma allo stesso tempo il limite di un'essenza costituisce anche il limite del raggio d'azione della sua coscienza (3), allora la coscienza dell'infinito non è altro che la coscienza dell'uomo del carattere infinito della sua essenza, e dunque egli stesso è l'oggetto della religione, nella misura in cui questa è per definizione coscienza dell'infinito (4).

della libertà umana, a credere all'auto-annunciazione storica di Dio.⁵¹

Allo stesso tempo risulta in questo modo garantita (ecco il contributo fondamentale a livello ermeneutico) quella determinazione minima di Dio che, in quanto determinazione fondamentale (capace e bisognosa di determinazione), è coinvolta in tutti gli enunciati teologici contribuendo *materialiter*, in quanto discorso su Dio, alla loro strutturazione. Questo solo nell'attuazione della conoscenza effettiva e determinata di Dio, la quale, dal canto suo, – e anche questo fa parte del risultato che abbiamo raggiunto – poteva aver luogo solo a partire dall'autodeterminazione storica di Dio per noi.

Purtroppo, manca il tempo per affrontare questioni irrisolte e prospettive aperte o venire incontro ai pur legittimi desideri di chiarimento. (Resta da approfondire il principio della «libera ragione», a proposito di cui non solo occorrerebbe condurre un confronto con Nietzsche, ma sarebbe anche necessario interrogarsi sulla possibilità di rinvenire un nesso tra le impostazioni contemporanee relative alla teoria della libertà e dell'(auto)coscienza. In più, bisognerebbe approfondire il concetto di contingenza e l'idea di creazione per trarne le conseguenze: in generale, a proposito della dottrina teologica della conoscenza ma, in particolare – dopo l'abolizione della base ontologica della tradizionale dottrina dell'analogia –, a proposito della dottrina di Dio e, poi anche sui possibili rapporti con le scienze naturali, con la loro nozione di legge ecc.) In luogo di tutto ciò, mi accingo ad una brevissima conclusione.

La mia principale tesi ermeneutica era la seguente: senza un qualcosa di incondizionato presente nell'uomo stesso, Dio non potrebbe riguardarci in maniera incondizionata, né potremmo accedere intellettualmente in maniera autonoma all'idea di Dio. Ammetto tuttavia che l'evidenza del pensiero della libertà – ferma restando la sua obbligatorietà⁵² – dipende dall'attualità dell'attua-

⁵¹ Qui si incontrano la dimostrazione della rilevanza e quella della possibilità per la verità della fede cristiana: se attraverso la prima è stata mostrata filosoficamente la disposizione umana al Dio dell'amore (1Giov 4,8.16) e la possibilità della sua autocomunicazione è stata rivelata come incondizionatamente significativa, attraverso la seconda è stata dimostrata la sostenibilità (già presupposta) della definizione biblica della realtà di Dio, che chiama il non essente all'esistenza (Rom 4,17) e la possibilità della sua libera rivelazione è divenuta visibile.

⁵² Dal momento che il fatto che l'ermeneutica della fede reclama una riflessione che avvolge gli stessi pensanti, non diminuisce l'evidenza delle visioni raggiunte in questo modo.

zione di libertà: e cioè dal fatto che il singolo, nella sua ineludibile libertà, si decida in suo favore, e cioè si obblighi alla sua essenza incondizionata. In questo senso, e non in quello di una interscambiabilità soggettiva, andava inteso già il celebre detto di Fichte: «quale filosofia si sceglie» dipende da «che uomo si è». ⁵³ Cosa che, in un modo simile, Kant descriveva nei termini della costituzione della libertà morale, ⁵⁴ e Kierkegaard, poi, con la «scelta a partire da sé» ⁵⁵, un atto che non è mai sostenibile o ottenibile con la forza. Allo stesso tempo, se si considera che ogni libertà è mediata nella propria auto-attuazione dall'incontro con un'altra libertà (per quanto condizionata dai rapporti sociali) e se, per cogliere la sua piena essenza, si tiene conto del fatto che la libertà dipenda anche da direttive di senso religiose, allora diventa urgente chiedersi se il fatto della libertà auto-obbligata possa valere ancora come un presupposto generale, dopo che alla dialettica moderna della sua auto-realizzazione in termini di volontà di potenza si è recentemente aggiunta la sua insofferenza postmoderna per i vincoli.

I sintomi di una regressione crescente della coscienza della libertà non possono essere ignorati: sono davvero opprimenti. Qui il lavoro di mediazione della teologia urta contro il proprio limite. Proprio per questo, con grande ostinazione, la teologia incalzerà tutti coloro dai quali dipende la trasmissione della fede in direzione di una testimonianza pratica della verità rivelata che incoraggi gli uomini ad assumersi in maniera vincolante la propria libertà, e cioè a costruire la propria autonomia nell'ascolto del vangelo.

⁵³ J.G. FICHTE, *Prima introduzione alla dottrina della scienza*, trad. it., Milano 1996, pp. 48-49.

⁵⁴ Cfr. a questo proposito K. KONHARDT, *Die Unbegreiflichkeit der Freiheit. Überlegungen zu Kants Lehre vom Bösen*, in «ZPhF», 42 (1988), pp. 379-416.

⁵⁵ S. KIERKEGAARD, *Aut aut*, p. 43: «il mio aut-aut non la scelta tra bene e male; indica la scelta colla quale ci si sottopone o non ci si sottopone al contrasto di bene e male. Qui la questione è, sotto quale punto di vista si voglia considerare l'intera esistenza e vivere». In questa «scelta assoluta» l'uomo non diventa «diverso da quello che era prima, diventa solo se stesso; la coscienza si raccoglie ed egli è se stesso» (p. 53).

Teologia e filosofia

1. Storia della teologia

Non è possibile determinare il rapporto tra teologia e filosofia indipendentemente dalla storia che ha visto la teologia svilupparsi attraverso il confronto appropriante con la filosofia, poi costituirsi formalmente come scienza della fede (profondamente consapevole di affondare le proprie radici nella rivelazione storica di Dio) ed essere, infine, costretta dal percorso d'autonomia e d'emancipazione della filosofia a cercare con questa un rapporto di partecipazione in grado di tutelare l'autonomia principale di entrambe. Se la filosofia greca era sorta come impresa conoscitiva intorno alla vera natura del divino, guidata dalla critica razionale del mito, identificandosi sempre, fino a Plotino e Proclo, con la teologia,¹ la teologia cristiana invece ha preso forma inserendo l'annuncio – in conformità con la sua pretesa di universalità – nella filosofia greca (in particolare nella sua forma medio- e neo-platonica), rivendicandone il valore di conferma della verità della fede.

Sebbene la fede tramandata valga qui come criterio inviolabile e la sua accettazione significhi già conversione, teologia e filosofia

Il presente contributo è stato originariamente pubblicato come voce «Theologie und Philosophie» in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 9, 2000³, pp. 1451-1455. Sul tema si vedano soprattutto: *Evangelisches Kirchenlexicon für Theologie und Gemeinde*, Wuppertal 1998³, pp. 1205-1211; H. MERKLEIN, *Handbuch der Fundamentaltheologie*, IV, pp. 179-241 (voce curata da M. Seckler); W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, II, pp. 11-132; Th. PRÖPPER, *Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik*, in «Bijdragen», 59 (1998), pp. 20-40; *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, VI, Tübingen 1957-1965³, pp. 782-830 (voce curata da G. Ebeling); *Sacramentum Mundi. An Encyclopedia of Theology*, 6 voll., New York 1968-1970, III, pp. 1205-1215 (voce curata da K. Rahner); R. SCHAEFFER, *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholische Theologie*, Darmstadt 1980; H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, Düsseldorf 1991.

¹ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica* 1026a, 19; gli stoici parlano di teologia «naturale» per distinguersela dalla teologia mitica e dalla teologia politica.

non sono ancora rigorosamente distinte sul piano metodologico. Lo dimostra il fatto che i padri della Chiesa non distinguono ancora tra ordine della creazione e ordine della salvezza in una maniera significativa per il rapporto tra sapere razionale e sapere confessionale, e credono nella possibilità che anche i pagani abbiano accesso ad una conoscenza vera, cioè realizzata grazie ad un'illuminazione divina, ossia al *logos*.

Come per la filosofia, il termine teologia resta riservato alla dottrina di Dio, mentre l'operare di Dio viene tematizzato *ad extra* in quanto οἰκονομία. Parimenti non stupisce che già nel secondo secolo maestri cristiani, sulla scorta dell'esempio degli ebrei ellenici (tra cui Filone), si presentino come «filosofi», spinti dall'idea che il sapere teologico originario della filosofia greca fosse stato mutuato dalle scritture israelitiche. In tal modo, collegando il tema dei λόγοι σπερματικοί con la fede nell'incarnazione, Giustino può indicare il cristianesimo come la filosofia superiore, l'«unica filosofia affidabile e salvifica» (Dial. 8; cfr. 1 Apol. 2). Clemente Alessandrino contrappone alla mitologia la «teologia del logos immortale» (Strom. I, 57, 1 e 6), ma intende la filosofia come la pedagogia dei greci in direzione di Cristo e approfondisce con il suo ausilio la fede nella vera gnosi.

Lo stesso Tertulliano, il più chiuso alla filosofia tra i padri antignostici, si vale del «testimonium animae naturaliter Christianae» (Apol. 17,6). A partire da Origene s'impone universalmente l'impiego della filosofia per la precisazione e la comprensione sistematica della verità della fede, per cui il concetto di *logos*, già recepito dagli apologeti, assurge a catalizzatore della formazione dottrinarie ed a punto focale delle principali tematiche affrontate. I vantaggi per la fede offerti dal concetto di Dio di derivazione metafisica (unicità, trascendenza e spiritualità di Dio) avevano un prezzo. Il suo collegamento con gli enunciati dell'economia della salvezza ha prodotto, infatti, tensioni irrimediabili e la trasformazione della filosofia in modo tale da adattarla in una forma di pensiero consistente, conforme alla testimonianza della bibbia ha fallito nonostante alcune innovative correzioni (*creatio ex nihilo*, trinità, concetto di persona). Un esempio di quanto confuso sia rimasto il rapporto tra filosofia e teologia ci è offerto dalla comprensione della fede propria di Agostino, intrisa com'è di neoplatonismo e tutta concentrata sulla verità interiore (Conf. XI, 8,10).

• Il problema della *fides* e della *ratio* si fa particolarmente acuto nella disputa medievale sulla dialettica. Se Pier Damiani ne limita la validità attraverso il richiamo all'onnipotenza di Dio e la interpreta come *ancilla* della *sacra doctrina*, e se Abelardo invoca la dialettica soprattutto per risolvere le apparenti contraddizioni tra le autorità patristiche, Anselmo di Canterbury invece attribuisce alla ragione – creata ad immagine di Dio e libera di realizzare se stessa nella fede – anche l'autonoma intelligenza dei contenuti centrali della fede. Dal momento che il suo programma (*fides quaerens intellectum*) sospende chiaramente a livello metodologico la fede, la quale viene però presupposta a livello euristico e in relazione al peccato, ammettendo (nello sforzo di chiarire il *credo, ut intelligam* di Agostino) solo le *rationes necessariae*, sembra che Anselmo non voglia limitarsi solo a comprendere ma anche a dimostrare *sola ratione* la verità della fede. Con la ricezione integrale di Aristotele si precisano, in seguito, sia il limite della filosofia in rapporto al sapere sulla salvezza, sia il compito di legittimare la teologia come scienza. Tommaso d'Aquino intende la teologia secondo il modello aristotelico come *scientia subalternata*: come scienza della fede fondata sugli *articula fidei* avente per oggetto innanzitutto Dio e, *sub ratione Dei*, tutta la realtà. Una scienza della fede che, in questo modo, essendo necessario un rapporto tra teologia e filosofia (doppia verità), ha bisogno della ragione per poter fissare i *praeambula fidei*, per comprendere il contenuto della fede come una totalità di senso, per poter appoggiare la fede con argomentazioni verosimili e indebolirne le obiezioni che le vengono rivolte.

La questione della salvezza (dominante sul piano ermeneutico) e la disposizione della ragione verso la fede (analogia a quella della natura verso la grazia) impediscono ai problemi impliciti nella correlazione epocale tra teologia e filosofia e nel loro concetto di rivelazione (legato alla teoria dell'istruzione) di esplodere con Tommaso. Ma già con il nominalismo, che decostruisce la metafisica aristotelica in nome della libertà, senza tuttavia svilupparla come principio di una nuova sintesi tra filosofia e teologia, il pensiero della rivelazione assume i tratti autoritari ed estrinseci che lo separano dalla filosofia della modernità. La critica della filosofia di Lutero, seppure influenzata dal pensiero di Ockham, è attenta soprattutto al radicamento dell'uso fattuale della ragione nell'orientamento complessivo (originariamente donato con una conoscenza di Dio) dell'uomo come peccatore o come credente.

La filosofia autonoma della modernità non accetta la coesistenza nella distinzione tra teologia e filosofia e valorizza, prima di presentarsi come critica radicale della religione, l'idea dell'unità della verità valutando il contenuto della rivelazione in base alla sua conoscibilità sul piano razionale, e tendenzialmente identificandolo con quest'ultimo. La filosofia moderna aspira a imprimere al proprio contenuto la forma del sapere filosofico, anche là dove sa che lo sviluppo storico della ragione è condizionato dalla fede – una sfida fondamentale per la teologia sia in riferimento al contenuto, sia in riferimento alla propria verità rivelata. Mentre la teologia protestante, che già Melantone aveva riavvicinato alla filosofia scolastica, in continuo contatto a partire da Schleiermacher (con la sola eccezione di Karl Barth) con la filosofia contemporanea, vuole essere una mediazione della fede, la teologia cattolica rafforza la differenza tra ordine naturale e ordine sovranaturale, e basa il proprio rifiuto della critica della rivelazione e del «razionalismo» sull'autorizzazione formale del proprio contenuto sovranaturale derivante dalla dimostrazione della credibilità oggettiva della rivelazione.

Si presta poca attenzione al compito ermeneutico più urgente consistente nella dimostrazione filosofica dell'essenziale disposizione dell'uomo in favore di una verità per lui indisponibile e nella comprensione di tale indisponibilità in quanto conforme al suo contenuto. E vi si presta tanto meno attenzione in quanto la neoscolastica respinge le nuove istanze del XIX secolo (la scuola di Vienna e quella di Tubinga) e avanza l'apertura antropologica di senso della fede a partire dall'apologia dell'immanenza di M. Blondel, dalla *Nouvelle Théologie* (H. de Lubac) e in seguito, sulla scia di J. Maréchal, da K. Rahner. Il Concilio Vaticano I, contro l'ateismo e il panteismo, rafforza le premesse teistiche della fede nella rivelazione;² presupponendo il concetto di rivelazione derivante dalla teoria della istruzione e il doppio ordine della conoscenza, definisce la fede come obbedienza conforme a ragione;³ e respinge il fideismo, il tradizionalismo, l'agnosticismo, nonché il razionalismo, limitando la portata della ragione naturale ai *praeambula fidei* e ai *motiva credibilitatis* esterni del fatto della rivelazione, sottolineando tuttavia la capacità della ragione di riconoscere con certezza Dio come origine e meta di tutte le cose.⁴ Quest'ultima

² DH, pp. 3001 ss.

³ DH, pp. 3009, 3015.

⁴ DH, p. 3004.

affermazione deve essere letta, secondo il Concilio Vaticano II⁵ e in conformità con lo stato presente del problema, come rinvio alla giustificazione filosofica dei presupposti di comprensibilità della fede. Inoltre, il cambiamento di paradigma introdotto dal Concilio Vaticano II invita a considerare il significato della storia di Gesù, da riconoscere nell'autorivelazione di Dio, come la verità fondamentale della teologia cristiana.

2. Teologia sistematica

Fondata sulla rivelazione e sostenuta dalla grazia, la fede è *actus humanus* e la sua verità è una verità sempre compresa come umana, di cui ci si appropria significativamente solo comprendendola. A sua volta, il comprendere si attua come sintesi tra alcunché di dato ed alcunché di già compreso. Se queste due premesse sono valide, la stessa verità di fede, così come l'originario bisogno umano di identità tra il soggetto della fede e il soggetto del sapere razionale, preme affinché sia chiarita la concordanza di quella verità con tutto l'ambito del sapere (unità della verità, postulato della coerenza). La medesima cosa la pretende, con forza, anche il contenuto specifico di quella verità: soprattutto se è vero che l'affermazione secondo la quale Dio (la realtà che tutto determina e che riguarda l'uomo in maniera incondizionata) avrebbe rivelato nella storia di Gesù il proprio amore incondizionato, rivelando in questo modo anche se stesso, coinvolge *ab initio* la realtà nella sua totalità ed in particolare l'uomo in quanto colui che s'interroga sulla realtà e sulla propria destinazione (per questa ragione, la teologia cristiana è considerazione di tutta la realtà *sub specie Dei seipsum revelantis*).

Essendo l'idea di Dio suscettibile di definizione solo in rapporto a tale questione genuinamente filosofica, la filosofia rappresenta per la teologia, in quanto spiegazione scientifica dell'*intellectus fidei*, la scienza di riferimento principale. In quanto tale, la filosofia non può essere sostituita da scienze particolari, come le scienze umane, così come l'interpretazione teologica non può accedere ai risultati di quelle scienze senza la mediazione filosofica. Ne consegue che il rapporto tra filosofia e teologia, in considerazione

⁵ *Dei Verbum*, p. 6; *Gaudium et Spes*, pp. 21 ss.

della loro pretesa di universalità e della irriducibile diversità della loro origine, non è comprensibile né come partizione regionale o coesistenza indifferente, né nel senso di un superamento unilaterale e sostitutivo, quanto piuttosto in conformità al rapporto di determinazione che rivelazione e comprensione razionale intrattengono tra loro. Ne consegue inoltre che alla ragione, aldilà dei suoi compiti propedeutici e strumentali, spetta il rango di co-principio della scienza della fede. Motivato da ragioni etiche e teologiche (e in particolare in conformità alla destinazione umana all'ascolto libero della parola), il riconoscimento della ragione autonoma come organo della conoscenza vera e valida a livello criteriologico non esclude una critica della sua conformazione effettiva: ciò che la fede dà da pensare alla ragione si presenta in una maniera *ab ovo* innovativa, correttiva in caso di una chiusura o di una perversione della ragione, e disvelante – proprio in nome della ragione e del suo obbligo a quella verità a cui la stessa fede aspira a corrispondere. La spiegazione della fede necessita dunque di un pensiero in sé consistente, filosoficamente legittimabile e, allo stesso tempo, conforme alla verità di fede data, a questa compatibile e altrettanto aperto quanto ricettivo verso la sua pretesa di validità. Una filosofia, più precisamente, che sia in grado di dimostrare l'esistenza possibile di un Dio distinto dal mondo e dall'uomo, libero nella propria autodeterminazione, in altre parole capace di dimostrare quella determinazione minima di Dio già presupposta da ogni enunciato teologico – cioè fondato sulla rivelazione – e, allo stesso tempo, di comprendere la gratuità essenziale della sua autorivelazione effettiva in quanto significato concernente l'uomo in maniera incondizionata. Il fatto che l'intenzione interrogativa della ragione possieda pochi difensori all'interno del pensiero contemporaneo, un pensiero scientificamente specialistico e istituito come pluralismo teoretico non dispensa la teologia dal compito di cui abbiamo parlato, ma piuttosto la incoraggia a riscattarsi, riprendendo il cammino dell'autoriflessione della ragione libera finita, ma auto-obbligata, cui aveva fatto strada la filosofia moderna.

Parte seconda

Determinazione della posizione: sviluppi problematici e controversie

Introduzione

Dopo l'esposizione delle linee principali dell'ermeneutica della fede incentrata sulla teoria della libertà questa seconda parte raccoglie alcuni studi e punti controversi in cui l'impostazione può arricchirsi sulla base di stimoli esterni, informarsi sul piano storico, misurarsi con lo stato della questione, posizionarsi nel dibattito attuale, in breve: comprendere se stessa. Eccetto il primo, i testi sono basati su singoli progetti sistematici; sono quindi disposti secondo un ordine cronologico e i temi più importanti sono presenti in tutti. Alla luce di ciò è comprensibile come i temi si modifichino in base al cambiamento di orizzonte, si differenzino, guadagnando nuovi aspetti, forse addirittura una maggiore definizione dei contorni e profondità di campo; altrettanto comprensibile è la questione di quale tipo di impostazione sia loro adeguata. Si tratta, in sostanza, della diagnosi delle forme di pensiero e della disputa tra queste – visto che non c'è un pensiero in se stesso coerente che lasci intatti i contenuti ricevuti.

Aprire la strada la voce «Libertà» che, scritta per un manuale (la seconda parte del titolo «forme della sua coscienza» è stata aggiunta), pur essendo meno recente, risulta esplicitamente orientata in base all'impostazione che predilige. Vi si offre uno sguardo retrospettivo, ricco di materiali, che si estende dalle origini greche e bibliche, attraverso la tradizione teologica e la filosofia della modernità, fino alla modernità postidealista e alla contemporaneità e che è primariamente finalizzato ad informare sulla storia dell'idea di libertà. Allo stesso tempo, però, tale scritto contiene una verifica della scelta del punto di vista trascendentale, vincolato all'incondizionatezza formale della libertà, soprattutto alla luce delle ambivalenze pratiche e teoretiche della coscienza moderna della libertà. Vengono inoltre sottoposte a verifica quelle direttive problematiche e quelle forme speculative che sono rilevanti per il dispiegamento del concetto di libertà e per il suo adattamento in chiave teologica, per progettare poi – in dialogo con impostazioni teoretiche convergenti – una «teologia della libertà», «dell'amore

in quanto realtà significativa della libertà umana» che qui non è ancora esposta in forma sistematica ma che cerca già di dimostrare la propria valenza ermeneutica e critica, nonché rilevanza pratica, fin nel concreto.

Il secondo studio dedicato al grande Schleiermacher,¹ dà avvio alle singole analisi e controversie e si rivolge alla dottrina schleiermacheriana della fede in quanto prototipo di una dogmatica mediata sul piano antropologico, non per denunciare l'intenzione di una tale mediazione, bensì per poterla mantenere viva mediante la critica della sua realizzazione. Alla luce, infatti, dei problemi che rivela nel rapporto della determinazione essenziale del cristianesimo con la devozione sicura in quanto elemento essenziale dell'uomo – problemi che persegue attraverso il concetto di redenzione, attraverso la cristologia e la comprensione del peccato fin nella dottrina di Dio – tale critica giunge alla visione secondo cui senza una revisione delle premesse filosofiche come del concetto di rivelazione non è possibile ottenere un'alternativa in grado di aprire la circolazione di contenuti tra antropologia e cristologia.

A un'«appropriazione critica» mira anche il terzo contributo, che riguarda l'antropologia di Wolfhart Pannenberg.² Tale contributo coglie l'occasione della sua comprensione del peccato, basata sulla rinuncia ad ogni connessione dell'origine del peccato con la libertà, non solo per avanzare una controproposta, ma anche per chiarire la concezione dell'identità e della costituzione dell'identità che Pannenberg sviluppa in consapevole contrapposizione con la filosofia della soggettività. Allo stesso tempo coglie l'occasione per mettere alla prova lo statuto e il valore della sua presentazione delle implicazioni religiose dei fenomeni antropologici rilevati sul piano empirico. L'obiezione fondamentale è che le ricerche di Pannenberg chiariscono in modo convincente la genesi fattuale e le condizioni esterne della costituzione dell'identità umana reale, ma ritagliano poco spazio per una teoria trascendentale dell'autocoscienza e della libertà, e le loro presentazioni mirate, in quanto interpretazioni «da una prospettiva teologica», escludono alternative sul piano delle argomentazioni. Nel frattempo Pannenberg

¹ Cfr. *infra*, parte II, cap. II.

² Cfr. *infra*, parte II, cap. III.

ha ripubblicato la sua risposta,³ che era stata pubblicata la prima volta insieme al mio contributo.⁴

Gli ultimi due contributi⁵ riguardano il *Grundriß der Fundamentaltheologie*, di Hansjürgen Verweyen: il quarto – le mie «richieste» – diede inizio alla discussione sul suo progetto complessivo, il quinto – la mia replica alla risposta di Verweyen – interviene ancora su quest'ultima. Molti erano già coinvolti in questa discussione che dura ancora oggi. Tanto più mi rallegro del fatto che la comunanza delle nostre intenzioni è rimasta salda: l'impresa di Verweyen, irrinunciabile sul piano della teologia fondamentale, di costruire nella pretesa argomentativa della filosofia prima, un concetto di senso definitivo e di determinarlo come concetto della rivelazione definitiva (e in quanto tale percepibile), si incontrava con il mio sforzo ermeneutico di dimostrare il significato della rivelazione, che ci riguarda e ci reclama incondizionatamente attraverso il ricorso al carattere incondizionato della libertà – la disputa ha sempre riguardato un percorso comune. Tuttavia presto lo spettro tematico si è allargato. Se all'inizio si trattava dell'argomentazione filosofica volta a volta trainante e delle sue pretese di validità, presto anche i singoli temi (e i problemi conseguenti) accamparono i loro diritti: la «richiesta di chiarimento su Gesù secondo la prospettiva storica», la tematica della resurrezione, l'escatologia e la teodicea, così come gli aspetti particolari della comprensione di Dio e della rivelazione. Non voglio qui fare ulteriori anticipazioni, né portare avanti la discussione in questa sede, ma solo documentare la mia passata partecipazione (scritta) ad essa. Se le mie domande a Hansjürgen Verweyen hanno trovato una risposta nel suo *Botschaft eines Toten?* (1997) e nella terza edizione, completamente rielaborata del *Grundriß* (2000) e se, viceversa, la mia impostazione resiste alle sue risposte resta, per il momento, fiduciosamente, ancora da vedere.

³ W. PANNENBERG, *Beiträge zur Systematischen Theologie*, II, Göttingen 2000, pp. 235-245.

⁴ Th. PRÖPPER, *Das Faktum der Sünde und die Konstitution menschlicher Identität*, in «ThQ», 170 (1990), 4, pp. 267-289.

⁵ Cfr. *infra*, parte II, capp. IV e V.

Libertà: forme della sua coscienza

1. *Il pensiero greco*

Gli inizi della coscienza della libertà

Stando all'esposizione storica enunciata da Hegel, la coscienza della libertà è sorta per la prima volta presso i Greci. Prima dei Greci, infatti, nonostante presso le culture pre-greche del Mediterraneo e dell'antico Oriente la libertà e la schiavitù sociale fossero note, non era presente né una rappresentazione della libertà politica, né un concetto etico-filosofico o psicologico della libertà. La forte inclinazione dell'uomo ellenico a disporre di sé fa sì che per lui la libertà divenga un ideale di vita. La polarità fra libertà e misura forgiavano il suo sentimento della vita, la tensione tra *eleutheria* e *nomos* fornisce un'accelerazione al suo pensiero della libertà. L'etimologia di ἐλευθερία si riferisce agli appartenenti ad una stessa etnia (in contrapposizione con le popolazioni sottomesse) e contemporaneamente indica la «patria come lo spazio in cui uno può essere e restare».¹ Il significato giuridico-sociale della libertà, in primo piano anche presso i Greci, restò anche in seguito altrettanto ovvio quanto l'appartenenza dello schiavo alla fisionomia della società antica. Pure, già a partire dal VII secolo vi si aggiunge un significato politico. Al tempo delle guerre persiane, il concetto di libertà consegue una risonanza panellenica e presto viene posto con evidenza in correlazione con la polis: libero è colui (diversamente dai barbari) al quale è permesso di vivere sul suolo della polis, in cui regna un *nomos* che permette l'armonia tra diritto e forza. Così

Il presente contributo è stato originariamente pubblicato come voce «Freiheit», in *NHthG*, 1, München 1984, pp. 373-403.

¹ Cfr. D. NESTLE, *Eleutheria. Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament*, parte I: *Die Griechen*, Tübingen 1967, p. 135.

come il *nomos*, fondato dagli dei, che rende possibile la convivenza tra i liberi, anche la libertà gode di un vero e proprio culto. Sul piano della politica interna, nel passaggio dall'aristocrazia alla democrazia, la libertà acquisisce il significato dell'autogoverno dei cittadini. Tuttavia, vi potevano partecipare soltanto coloro che erano cittadini a pieno titolo, cui erano garantite l'uguaglianza sul piano dei diritti e della libertà di parola.

La crescente partecipazione alla comunità non escludeva la coscienza della libertà individuale. Già nella Grecia delle origini, ἑκών (volontario) indica quell'uomo che – non sottomesso ad alcuna forza esterna – agisce sulla base dell'impulso proveniente dalla propria natura. Negli eroi questa libertà si oppone addirittura alla Moira, presso i tragici presenta una definizione etica: solo chi fa propria la legge divina può chiamarsi veramente libero e autenticamente (come l'Antigone di Sofocle) «autonomo». Nel conflitto tra la volontà finita e lo strapotere del destino, rappresentato nella tragedia attica, si scopre la dimensione della libertà interiore e, con questa, si apre per l'uomo la possibilità di sconfiggere il destino imperscrutabile mediante l'opposizione o l'accettazione interiore, conservando, anche nel declino, la propria dignità e integrità.

Filosofia della libertà nell'orizzonte della «polis» e del «kosmos»

La libertà realizzata sul piano politico nelle democrazie ebbe come conseguenza la libertà della condotta di vita individuale. La parola ἐλευθερος entra a far parte del lessico filosofico solo quando i sofisti pongono in radicale contrapposizione *physis* e *nomos* e propagandano uno sviluppo senza ostacoli della natura: il singolo deve ottenere la propria libertà non mediante il riferimento a leggi e tradizioni che, essendo umane, possono essere relativizzate, bensì mediante l'ascolto della propria natura e la scelta di ciò che meglio le corrisponde. Una fondazione di norme vincolanti per il vivere comune fu possibile solo con il compimento dell'illuminismo sofistico, una volta superato l'uso solo tecnico del logos che questo proponeva e una volta trasceso il suo principio.

Con l'esame critico del sé, Socrate ha battuto esattamente questa strada, definendo la libertà come l'agire del migliore derivante dalla conoscenza del meglio. Ma la conoscenza di ciò che è di volta in volta meglio non dipende solo dalla ricerca metodologica e dall'istruttivo ammonimento del «Daimonion», quanto dalla

disposizione alla purificazione etica, all'esercizio del dominio su di sé volto alla perfetta autarchia. Che la prassi etica formi un tutt'uno con la virtù civile, vale per Socrate così come per Platone, il quale riprende l'idea di autarchia, le dà un fondamento ontologico e vi edifica la sua dottrina dello stato. Dal momento che solo il Bene è in vista di se stesso, la libertà spetta solo a colui il cui agire è diretto verso il Bene. Come l'uomo ottiene e conserva la propria autarchia solo quando il sapere del bene governa le forze inferiori dell'anima, così anche la polis è libera nella misura in cui s'identifica col regno del nous.

Aristotele per primo si muove in direzione di un oltrepassamento del quadro teorico della polis greca, rilevando nel βίος θεωρητικός la forma più elevata di autarchia e sciogliendo in tal modo lo stretto legame tra libertà e appartenenza alla polis. Questo legame risulta definitivamente perduto in epoca ellenistica, quando l'ecumene subentra al posto delle città-stato ormai decadute. Ora è l'orizzonte del kosmos quello in cui si articola la comprensione umana di sé e della libertà. Il rapporto del singolo con l'universo diventa il tema dominante e la giusta arte di vivere l'obiettivo fondamentale della filosofia. Per quanto diverse per contenuto e livello teorico siano le risposte offerte dalle singole scuole, perlopiù nel contesto generale di un'interpretazione metafisica del mondo, tutte concordano su di una rappresentazione interiorizzata della libertà.

Libertà dell'agire, libertà di scelta, autarchia

Guardando al contributo fondamentale che il pensiero greco, da Socrate fino al neoplatonismo, ha fornito alla comprensione della libertà, si possono tener fermi (con Krämer) tre aspetti.²

a. Anzitutto, il concetto della responsabilità, dell'intenzione o della libertà dell'agente, definito da Aristotele attraverso l'assenza di costrizione esterna. Aristotele era interessato anzitutto a come l'impulso naturale giungesse ad effetto. La questione della libertà della volontà si pone come problema ontologico per la prima volta con la Stoà, la quale ha perseguito in modo paradigmatico il

² Cfr. H. KRÄMER, *Die Grundlegung des Freiheitsbegriff in der Antike*, in J. SIMON (ed), *Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems*, Freiburg i.Br. - München 1977, pp. 239-270, qui pp. 245 ss.

conflitto tra l'autodeterminazione dell'uomo e la sua integrazione nel cosmo governato dal logos, fino al punto in cui la libertà finiva col dissolversi nella Provvidenza totale. Se da una parte, infatti, il centro autentico della spontaneità dell'uomo e la possibilità di disporre dei propri atti venivano reperiti e confermati nella capacità di «consenso», dall'altra, il pensiero della Provvidenza si limitava esclusivamente a consigliare di armonizzare la propria volontà con il logos del mondo e di far proprio il piano del mondo accordandogli la propria approvazione. Dall'accusa di quietismo gli stoici si difesero sostenendo la necessità della cooperazione affinché il fato possa realizzarsi – una risposta che qualificava ogni coscienza della libertà come parvenza soggettiva. Ma anche le soluzioni proposte dai loro oppositori lasciavano insoddisfatti: mentre con la sua visione meccanicistica del mondo Epicuro riusciva a compensare il piano della libertà solo attraverso momenti aggiuntivi condannati a compromettere la coerenza del sistema, gli scettici si sottraevano al dilemma stoico rinunciando ad ogni pretesa di una conoscenza certa.

b. La libertà di scelta era considerata come un caso particolare dell'intenzionalità. Secondo Aristotele, che l'ha analizzata nel modo più esaustivo, proprio grazie ad essa l'uomo si distingue da tutti gli altri enti collocati nel contesto di una natura a sua volta connotata in senso finalistico. Come aspirazione, la scelta tende al bene, ma come intellesione, tende al bene in quanto dovere morale. La scelta riguarda solo ciò che nella situazione concreta si trova in nostro potere, necessita (per ciò che concerne il mezzo) della riflessione razionale, può in casi limite essere libertà di indifferenza e diventa decisione autentica solo nel fare. Un ruolo significativo è giocato dalla libertà di scelta nella costruzione del carattere, il quale secondo la visione aristotelica non è un dato naturale, bensì il risultato delle singole azioni e queste, viceversa, il prodotto della sua retroazione.

c. L'aspetto fondamentale per i Greci emerge dalla loro comprensione della libertà come essere-sé, nel senso dell'autarchia. A questa appartengono i momenti dell'autoconservazione e dell'indipendenza, dell'autosufficienza, della gratificazione e dell'eudaimonia. Gravida di conseguenze fu l'ontologizzazione del concetto effettuata significativamente da Platone e che, da quel momento in poi, dominò l'idea della libertà per tutta l'antichità. Come il bene

è ciò a cui ogni cosa aspira conformemente alla propria natura, così è autarchico ciò che raggiunge la propria essenza, è tutt'uno con sé stesso ed è unificato anche rispetto all'esterno. Se dunque tale libertà d'essere presuppone presso l'uomo la libertà di scelta e di agire, pure entrambe le restano subordinate: libero in senso superiore sarà solo chi prende la giusta decisione fondamentale. Come ciò comprenda un rapporto con sé e come dunque il libero essere-sé costituisca il risultato di un processo di identificazione, lo mostra la dottrina stoica dell'appropriazione: appropriandosi l'uomo di ciò che egli in realtà è (e cioè logos), ottiene come prima cosa la propria libertà (interiore) e allo stesso tempo si separa da ciò che non gli appartiene. In conformità con i gradi che l'idea di autarchia consente, l'Essere divino dovette apparire, ogni volta che la teologia filosofica ebbe a concepirlo, come la perfetta autarchia: così fu per Aristotele, il quale lo concepisce come il pensiero che pensa se stesso e come ciò che – non amando nient'altro se non se stesso – è da tutti amato, e così fu per il neoplatonismo che lo concepisce come l'Uno che si trova interamente presso di sé, a partire da sé e attraverso di sé. Dalla radicalizzazione dell'idea di autarchia deriva l'idea dell'aseità. Allo stesso tempo, una luce si riflette sull'uomo: questi è libero solo nella misura in cui la sua sostanza semplice e spirituale partecipa dell'assoluto; ed egli realizza tale libertà nell'aspirazione all'Uno, nella sua contemplazione e nell'unione con esso – un procedimento che in definitiva viene anche rappresentato come evento di redenzione cui l'uomo corrisponde nell'atto della semplice devozione.

Frattanto resta da osservare come l'interesse pratico-soteriologico abbia spesso prevalso su quello speculativo. Già i cinici si erano limitati a riprendere da Socrate il momento dell'autarchia vivendola nella forma della radicale mancanza di bisogno. Epicuro la ritrovò nella cultura illuministica propria di un'esistenza priva di paura e di dolore e nell'affermazione di un piacere possibile. Anche la tarda Stoà ha nuovamente smorzato l'antinomia tra libertà e destino, cercando di salvaguardare un interiore ordine di vita attraverso la differenziazione accurata tra il proprio e l'estraneo. Con la gnosi il terreno della comprensione greca della vita viene definitivamente abbandonato. Alla sua esperienza del mondo come esilio e della caduta dell'io nelle mani di forze esterne, corrisponde l'idea di una libertà la cui patria è la trascendenza e il cui possesso può essere raggiunto dal redento già nella conoscenza dell'unità genuina del

suo sé con il pneuma divino ed espresso con atti di libertinismo e di ascesi. Al posto di un'etica filosofica subentrava così una dottrina della salvezza che, con la sua interpretazione dell'alienazione, della redenzione e della libertà, sollevava l'uomo dagli oneri verso se stesso e lo svincolava da ogni legame responsabile con il mondo.

2. *Vecchio e Nuovo Testamento*

L'agire liberante di Dio e la responsabilità dell'uomo

Gli scritti biblici non conoscono la libertà come tema filosofico, ma sono piuttosto testimonianza dell'agire liberante di Dio. Tuttavia già il Vecchio Testamento, nonostante non vi si trovi la parola «libero» se non in senso sociale e politico, presuppone la libertà dell'uomo nel contesto del discorso sul peccato e la pena, l'obbedienza, l'apostasia, il ritorno e il pentimento. Il fatto che Dio invochi l'uomo, interpellandolo come proprio interlocutore, conferisce alla libertà un'incredibile attualità e all'uomo in quanto persona un onore e una dignità inimmaginabile al di fuori di questo contesto. Sebbene il Vecchio Testamento conosca l'inclinazione dell'uomo verso il male e, in parte, perfino la sua incapacità di adempiere alla richiesta di Dio, tuttavia il peccato personale non viene giudicato come destino ineluttabile, né ricondotto ad un qualche principio metafisico. Saranno i testi neotestamentari a consigliare di distinguere tra libertà formale e materiale.³ Questi, infatti, pur sottolineando unanimemente l'incapacità dell'uomo di mettere in opera il dover essere a partire da sé, non ne mettono in discussione la responsabilità e la capacità decisionale. Quando sembra esprimersi in Giovanni una determinazione verso il bene o il male, condizionata dalla provenienza dell'uomo, tale dualismo non è da interpretare ontologicamente, quanto storicamente. Anche Paolo, che ha descritto nel modo più incisivo la schiavitù del peccato e il conflitto tra volere e compiere, tiene fermo il principio della umana non disculpabilità (e ciò anche in Rom 9-11, nonostante l'impostazione predestinazionista). Allo stesso tempo, egli nomina la situazione che conferisce al concetto teologico di libertà il suo significato specificamente soteriologico: fa riferimento al rapporto

³ Cfr. K. NIEDERWIMMER, *Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament*, Berlin 1966, p. 89.

storico, di fatto senza salvezza, dell'uomo con Dio, alludendo alla libertà che solo Dio poteva donare e che ha effettivamente donato nella figura di Gesù Cristo. Se la sventura dell'uomo deriva dal fatto che, nella realizzazione della propria libertà, egli si è separato da Dio e ha smarrito se stesso, allora la sua liberazione consiste nel potersi ritrovare nell'amore di Dio e nel poter determinare la propria vita sulla base di questo amore.

Israele ha già fatto esperienza della libertà in quanto bene salvifico che Dio ha liberamente realizzato nella storia, anticipando in questo modo la struttura del concetto neotestamentario di libertà. La liberazione dalla schiavitù d'Egitto era divenuta il fondamento di una speranza suscettibile d'essere sempre riattualizzata e che ha in seguito improntato le attese dell'apocalittica ed il messianismo zelota. Ma il Vecchio Testamento rimanda alla comprensione neotestamentaria della libertà anche a proposito della conoscenza del carattere contraddittorio dell'interiorità dell'uomo caduto e della promessa che Dio istituirà una nuova alleanza e scriverà la sua legge nel cuore dell'uomo (Ger 31,31 ss.).

Il Vangelo della libertà e la teologia della libertà in Paolo

a. La libertà che irrompe con il regno di Dio informa la vita e la predicazione di Gesù (anche se la parola non affiora alle sue labbra). Le sue guarigioni segnano la fine delle potenze; il suo appello alla serenità, alla povertà e all'amore verso il proprio nemico corrisponde alla gioia per la venuta di Dio e alla sua sconfinata bontà. In vista della venuta di Dio che vuole la salvezza di tutti, Gesù può disattendere alle separazioni vigenti, dedicarsi a coloro che si sono perduti e rimettere i peccati. Con l'autorità della certezza originaria di Dio egli critica la religione, laddove questa aliena l'uomo da Dio e da se stesso. Ancora, egli interpreta la legge data all'uomo nell'interesse dell'uomo e autorizza la libertà dell'amore, che supera la legge – poiché è tutt'uno con la volontà di Dio ed è aperta nei confronti del prossimo. Ma l'autorizzazione di Gesù consiste nella sua obbedienza: libertà del figlio che – vincolata solo e immediatamente all'amore di Dio – supera al suo interno l'opposizione tra autonomia ed eteronomia. Sul fondamento di quest'amore, la libertà del figlio è libertà per gli altri, nella fiducia verso quest'amore, questa è disponibilità all'impotenza e, nella fedeltà verso di esso, è sacrificio della vita.

b. Paolo ha sviluppato la sua teologia della libertà come interpretazione della morte di Gesù alla luce della sua resurrezione, in lotta contro gli avversari gnostici ed ebrei (nelle lettere ai Romani, ai Corinzi, ai Galati). La mancanza di libertà cui la fede rivolge lo sguardo è assai più radicale di quanto non pensassero i Greci: non è solo limitazione esterna della disponibilità di sé oppure debilitazione morale, ma anche decadenza del sé dell'uomo il quale, nell'attuazione della sua libertà, ha da sempre dato spazio alla tentazione ivi racchiusa di svincolarsi dall'origine della vita ed è signoreggiato dalla voglia di esistere per sé solo. Nella misura in cui la legge (la *torah* ebraica come la *lex naturae* dei pagani) si rivolge all'uomo separato da Dio, opera il contrario di ciò a cui mira: stimola e rivela i peccati dell'uomo il quale – nella trasgressione così come nell'obbedienza rigida e arrogante – resta presso se stesso, resistendo alla chiamata che lo interpella. La legge, sebbene sia stata data per la vita, diviene veicolo del peccato, peccato che promette all'uomo la vita, ma ne espone l'esistenza alla morte proprio nella misura in cui questi cerca di affermarsi contro di essa. Ma Cristo ci ha liberati per la libertà (Gal 5,1): la vera libertà è grazia. Essa si fonda in Dio, che dall'inizio della creazione ha scelto il peccatore perché questi potesse a sua volta sceglierlo. La libertà si rivelò in Cristo che non tenne per sé, nascosta in Dio, la propria vita, ma la donò, e in questo modo sconfisse la forza del peccato e della morte (cfr. Fil 2,6-11). Della libertà – trasmessa attraverso la parola, il battesimo e la testimonianza – ci si appropria nello spirito che conduce i fedeli all'unità con Dio e li lega a Cristo. Questa si realizza come libertà dai peccati, nella capacità di volere quello che Dio fa; come libertà dalla legge, nell'obbedienza responsabile dei figli; come libertà dalla morte, nel superamento della paura che paralizza l'esistenza e impedisce di amare. In questo modo la libertà partecipa del potere di risurrezione di Cristo, ma nell'ambito della vita terrena ed in collegamento col cammino di Gesù.

L'imperativo etico conserva la sua serietà, ma muta la sua posizione: esige ciò che il Vangelo dà. La libertà cristiana si rivela appunto nel fatto che questa – sostenuta e orientata dall'amore e, per questo motivo, posta aldilà dell'alternativa tra nomismo (ebraico) e libertinismo (gnostico) – si dispone verso il prossimo e opera nel senso della costruzione e dell'aiuto. Proprio grazie alla superiorità con cui una libertà siffatta giudica tutto e dispone di tutto, aumenta per lei la possibilità di impegnarsi in ogni situazione e di vincolarsi

responsabilmente, tornando utile al mondo ma senza perdervisi. Nonostante Paolo non abbia pensato (ancora) ad un cambiamento dei rapporti socio-politici, questi risultano tuttavia relativizzati. La tendenza alla liberazione universale è riconoscibile in molti aspetti della sua teologia della libertà: nell'orientamento sociale della sua etica, nell'idea della caducità delle differenze umane in rapporto all'unità di tutti in Cristo e nell'inclusione della creazione nel definitivo compiersi della libertà.

Problemi posteriori e decisioni dottrinali ecclesiali

Tra le determinazioni che derivarono al pensiero della libertà dalla rivelazione occorre soprattutto ricordare: il pensiero della libertà di Dio come creatore che chiama all'essere dal nulla e il problema della libertà predestinata; l'apertura e l'orientamento escatologico della storia; l'idea del valore incondizionato di ogni singolo uomo e della destinazione della sua libertà ad amare; il rimando della libertà decaduta all'agire liberante di Dio e la questione del rapporto tra libertà divina e umana nell'evento della salvezza e della grazia. Nei dibattiti del periodo successivo, la dottrina della Chiesa ha enfatizzato la libertà come parte integrante della natura umana – irrinunciabile anche nella condizione infralapsaria e nella grazia – e come presupposto della responsabilità dell'uomo nei confronti di Dio. La libertà è stata inoltre descritta (negativamente) come libertà dalla costrizione esterna ed interna, così come dalla predestinazione al male. Allo stesso tempo, però, se ne è messo in rilievo l'indebolimento causato dal peccato originale, rimarcando che, senza la grazia gratuita di Dio, la libertà sarebbe assolutamente incapace dell'accesso al bene salvifico: la sua liberazione piena di grazie va compresa come dono non solo della possibilità, ma anche dell'attuazione dell'agire liberante e salvifico.

3. *Tradizione teologica*

Crisi della coscienza della libertà in Agostino

Già la prima patristica ha difeso la libertà della volontà contro la gnosi e il fatalismo antico, valorizzandola come espressione del fatto che l'uomo è stato creato a immagine di Dio. Nella soteriologia

orientale, influenzata da modelli stoico-platonici, e rimasta invariata nei suoi tratti fondamentali a partire da Ireneo, la libertà donata agli uomini con la creazione e orientata alla partecipazione alla vita di Dio appare come presupposto del processo universale in cui Dio, attraverso avvenimenti storici culminanti nella rivelazione di suo Figlio nella carne, si rivolge all'uomo, lo porta nella prossimità con Dio e lo guida al suo perfezionamento.

È il riconoscimento del male entro la volontà a distinguere Agostino dall'ottimismo implicito in tale concezione. Anche se Agostino accorda agli stessi peccatori la libertà di scelta, tuttavia egli distingue quest'ultima dalla *voluntas* la quale, in quanto capacità fondamentale ed efficace, eleva l'uomo ad una radicale autonomia. La *voluntas*, in quanto decisione per il bene superiore, potrebbe essere libertà vera (in conformità alla sua creaturalità) ma, mediante la propria lacerazione di fatto, che può giungere fino all'allontanamento consapevole da Dio, rivela la propria peccaminosità: un errore della volontà che deriva dalla libertà ed è contemporaneamente espressione della sua impotenza e conseguenza del peccato originale. Se l'agire salvifico di Dio deve coinvolgere l'uomo, è innanzitutto la sua volontà a dover essere implicata. Mediante il sorgere interiore del *bonum aeternum* il conflitto viene superato: Dio fa discendere il suo amore così profondamente nel cuore del peccatore che l'amore – quanto di più interiore c'è nella sua interiorità – lo muove inevitabilmente verso Dio. Dall'approfondimento agostiniano della comprensione del peccato e della grazia provengono tuttavia quei problemi che hanno determinato il destino della dottrina occidentale della grazia e della libertà. Mediante l'accentuazione della grazia interna, non solo si prese a trascurare la sua mediazione esterna, ma si favorì la reificazione della «grazia creata». Inoltre, l'assolutizzazione del primato della grazia, che non lasciava spazio ad una libertà nei confronti della grazia, sembrò porre, al posto dell'ormai superato sinergismo della salvezza, un determinismo teologico che spinse in larga misura le successive determinazioni del rapporto tra libertà divina e umana nelle aporie di un modello concorrenziale. Infine, con la sua dottrina (particolaristica) della predestinazione, basata più sul concetto di giustizia che non sulla concreta deliberazione salvifica di Dio, Agostino ha oscurato l'idea biblica della predestinazione, con la conseguenza quasi inevitabile per la teologia successiva di un parallelismo tra predestinazione e rifiuto.

Metafisica della libertà in Tommaso

Nonostante la presenza di una corrente sotterranea agostiniana e pessimista, in realtà, il medioevo non ha recepito *in toto* la comprensione agostiniana della libertà. La limitazione latente della libertà di scelta alla capacità di peccare risulta superata a partire da Anselmo, il quale determina il *liberum arbitrium* in base al suo scopo, che la ragione mostra e la volontà sceglie al di fuori di ogni costrizione. Allo stesso tempo, vi si manteneva il principio secondo cui ogni agire degno di salvezza ha bisogno della grazia e la libertà non deve subire alcuna perdita, il che allestiva il quadro teologico per una discussione vieppiù incline al confronto con i problemi filosofico-psicologici e suscettibile di offrire, specialmente per quanto riguarda la questione del rapporto tra *ratio* e *voluntas* nell'atto (e per l'atto) del *liberum arbitrium*, una gran quantità di risposte divergenti. Influenzato dalla psicologia aristotelica della scelta e dalla metafisica neoplatonica del bene, Tommaso concepì un'interpretazione metafisica della libertà che integrava tutti gli aspetti discussi dalla tradizione, fondando la libertà di scelta interamente sulla natura della volontà dello spirito e del suo oggetto. La libertà di scelta deriva dalla tendenza naturale, la quale deriva a sua volta dall'essenza sostanziale di ogni ente finito e ne rende possibile l'attività. Ora, dal momento che la forma sostanziale della volontà spirituale è costituita dall'orientamento in ogni atto particolare verso il *bonum universale* (e, in questo ambito, verso la beatitudine e, implicitamente, verso la realtà di Dio), le appartiene non solo la libertà dalla costrizione e dalla spontaneità (intesa come attività propria dettata da un'inclinazione naturale), ma anche – sulla base dell'incommensurabilità di finito e infinito escludente ogni correlazione coatta – un'indifferenza nei confronti di ogni aspetto concreto, che è condizione della libertà di scelta. E poiché l'uomo, in quanto essenza della *reditio completa*, conosce tale originaria disposizione al bene con la chiarezza di ciò che si dona immediatamente da sé, egli possiede nell'ambito della attuazione di sé un criterio di misura attraverso cui anticipare ogni singola azione, giudicarla come causata da lui e così appropriarsene. Infine, nella misura in cui la ragione, pur presentando le virtualità della specificazione, non costringe ad un'autodeterminazione specifica nell'ampio spazio di gioco che le si presenta, l'attuazione della scelta (come anche l'avvio della riflessione) resta affare della volontà. Il movimento

autonomo originario della volontà trae vita, infatti, da quella volontà originaria che Dio stesso le ha trasmesso nell'atto di crearla quale inclinazione trascendentale attiva nella *creatio continua* e imprimendole, allo stesso tempo, un movimento necessario in direzione del suo oggetto trascendentale, rendendole possibile la libertà di scelta e lasciandola libera di esercitarla.

In questo modo, si era proceduto ad approntare una filosofia della libertà ampiamente corrispondente alle necessità della teologia. Già nell'*actus primus* della sua costituzione ontologica l'uomo si rivela in relazione a Dio inteso come principio e scopo ultimo della sua libertà. La differenziazione tra causa prima e causa seconda permette di tenere conto del primato dell'attività di Dio così come dell'esser causa di sé della libertà creata. La finalità rinvia innanzitutto al compito dell'uomo di realizzare il proprio essere-sé nel libero vincolo naturale e di tradurre il riferimento inesplicabile a Dio in una decisione mediata dalla riflessione. Ma la finalità rinvia nondimeno alla possibilità della libertà di compiere il male – poiché l'uomo non deve necessariamente aver chiarezza del *bonum commune* in riferimento a Dio né deve necessariamente essere memore di sé nell'agire particolare, ma piuttosto può smarrire la propria essenza nell'atto reale e addirittura rivoltarsi contro di essa (anche se con la parvenza del bene). Infine, nella misura in cui la decisione originaria dell'uomo eccede la dimensione creaturale, la finalità rinvia alla ricettività umana per la libera autocomunicazione di Dio. Tuttavia, proprio alla luce delle affermazioni sul rapporto tra grazia e libertà diventano palpabili anche i limiti dell'impiego del pensiero aristotelico. E ciò non solo quanto alla spiegazione causale-strumentale – difficilmente conciliabile con la libertà umana – del concorso tra volontà divina e volontà umana, spiegazione offerta da Tommaso in merito alla «grazia efficiente». Ma anche in merito alla circostanza che egli, caratterizzando la *visio beatifica* come *secundum* e *supra naturam*, allo stesso tempo previene quell'alternativa destinata ad irrompere più tardi nella disputa con Baius tra un'interpretazione della finalità naturale intesa ad una naturalizzazione della grazia e una differenziazione tra natura e sopra-natura tesa a separare quelle due dimensioni fino a profilarne l'originaria mancanza di rapporto. Ma pur prevenendo quell'alternativa grazie ad una trattazione della natura come già da sempre creata per la grazia, Tommaso non riesce ad escludere quel dilemma in maniera positiva: il concetto di una «natura» che non ha

in se il proprio compimento e del suo orientamento essenziale verso uno scopo ultimo che non può raggiungere da se, non potrà infatti risultare atto ad esprimere teoreticamente l'esperienza per cui la realizzazione della libertà può presentarsi solo in forma di dono.

Tardo Medioevo, Umanesimo e Riforma

Se l'autonomia creaturale dell'uomo aveva ripreso vigore grazie alla ricezione medievale dei concetti aristotelici di sostanza e capacità, la questione dell'estensione del suo potere conduceva alla dottrina delle «disposizioni» e, poi, nella tarda scolastica, ad un'interpretazione della preparazione alla grazia che di fatto riconosceva all'uomo – anche se sotto la condizione della promessa fidata di Dio – l'iniziativa per il rapporto di grazia, rovesciando in tal modo il dislivello implicito nell'evento salvifico. Allo stesso tempo, visto che il motivo dell'assoluta indeterminazione della volontà si andava affermando in maniera sempre più pronunciata, si sviluppò una comprensione della libertà – come appare (da origini differenti) presso gli umanisti e nella definizione di Erasmo – secondo cui il *liberum arbitrium* sarebbe la forza della volontà umana di potersi rivolgere o di potersi allontanare da ciò che conduce alla salvezza eterna.

La tesi contrapposta di Lutero del *servum arbitrium* non contesta in alcun modo la responsabilità etica dell'uomo e la sua libertà decisionale nelle cose mondane, né nega che l'uomo possa rispondere a Dio nell'evento della giustificazione e servire il suo agire nel mondo. La «libertà di un uomo cristiano» consiste proprio nel fatto che egli – liberato nella fede dall'onere di garantirsi la salvezza mediante le opere, libero cioè dalla paura e dalla schiavitù delle leggi – possa sottomettersi ad ognuno e fare per lui, nella servitù dell'amore, tutto ciò che davvero gli spetta. Tanto più decisamente Lutero insiste, nel nome di questa libertà possibile solo grazie al Vangelo, sull'incapacità dell'uomo di mettersi nel giusto rapporto con Dio in forza di una decisione propria.

Il concilio di Trento ha seguito Lutero sul fatto che non è possibile accettazione né partecipazione alla grazia che la grazia stessa non abbia a sua volta suscitato. Tuttavia nella misura in cui Lutero, con il riferimento alla prescienza e alla onnipotenza di Dio, dichiara la libertà della volontà quale *nomen divinum* contestandone l'attribuzione all'uomo al cospetto di Dio, la tesi soteriologica –

tendente alla preclusione del peccatore e all'indisponibilità della grazia – sembra subire una dilatazione metafisica che, tra l'altro, rende dubbia la stessa possibilità di un'adesione umana. Ciò che Tommaso aveva cercato di differenziare sul piano ontologico e poi di unificare, entra ora in un rapporto di delimitazione reciproca. O almeno, il momento della libertà formale non viene esplicitato nell'antropologia di Lutero, che considera l'uomo come essere *coram Deo* e la sua volontà come già decisa, determinata nella direzione fondamentale del suo compimento dal darsi o dall'assentarsi di Dio. Tanto più chiaramente, la libertà formale testimonia che l'uomo deriva la certezza giustificante solamente da Dio, dipendendo la realtà della sua libertà dalla promessa di Dio.

«Disputa sulla grazia» e teologia scolastica cattolica

Tuttavia, una rappresentazione convincente del rapporto tra agire divino e libertà umana non è possibile reperirla neanche nella teologia post-tridentina. Al centro delle sue controversie sulla predestinazione e sulla generale volontà salvifica di Dio, sul primato della grazia e sulla responsabilità dell'uomo era la comprensione della grazia «efficace», distinta da quella soltanto «sufficiente». Mentre la scuola tomistico-baneziana puntava in modo deciso sulla grazia attiva mediante se stessa, pensandola come *praemonitio physica* in grado di determinare l'uomo in maniera infallibile al compimento dell'atto salvifico (e libero), i molinisti fondavano il primato della *gratia efficax* sul fatto che Dio sceglie e realizza in questo modo una situazione di cui, sulla base della *scientia media*, egli sa che l'uomo la percepirà quale offerta di salvezza liberamente accogliendola. Se nel primo sistema la libertà di scelta diventava una semplice tesi, nel secondo la grazia diventava efficace solo grazie a questa. Il tentativo di mediazione espresso dal sistema molinista naufragò per il fatto che operava con un concetto di prescienza divina che non chiariva la positività ideale della «decisione di libertà futura condizionata» e rendeva perciò discutibile o la certezza di questo sapere – e, con esso, la disposizione sovrana di Dio – o la stessa libertà umana. Quanto si presentò alla fine come un'aporia tra i partiti, era già contenuto nell'impostazione comune, e cioè nell'esposizione tradizionale e astratta della problematica della destinazione, e soprattutto nella contrapposizione tra libertà divina e umana, orientata sulla base dello schema delle cause concorrenti.

In questo senso l'unica cosa che la «disputa sulla grazia» – prima accesa, poi stagnante – è in grado di provare è l'inaccessibilità delle categorie ontologiche ai fini della comprensione della libertà nell'evento della grazia.

La sfida e la possibilità che il pensiero moderno poteva rappresentare con la sua attenzione al problema della costituzione della soggettività e della libertà umane non è stata più tenuta in conto dalla teologia scolastica cattolica. Piuttosto la teologia scolastica cattolica, concependo (in reazione a Baius e a Giansenio) il pensiero di una «natura pura» (dotata di un fine naturale) e ritirandosi progressivamente nell'ambito della verità «sovrannaturale», ha abbandonato la filosofia a lei contemporanea alle tendenze anti-teologiche, legittimando ulteriormente la propria indifferenza nei suoi confronti.

4. *Filosofia della modernità*

«Soglia epocale» e sviluppo dell'idea di libertà in Kant

Il cammino moderno verso la comprensione della libertà come autonomia non può essere né dedotto a partire da un'unica origine né ricostruito in modo lineare. Troppo diversi sono i fattori spirituali e quelli esteriori, troppo ambivalenti i motivi e troppo cangianti le costellazioni di problemi che ne hanno determinato lo sviluppo. La modernità rappresenta forse la reazione all'assolutismo teologico del tardo Medioevo, divenuto ormai insostenibile, reazione incoraggiata dallo strapotere di un Dio dal cui possibile arbitrio non si era più garantiti? In questa chiave l'assurgere dell'uomo a soggetto dominante, l'ateismo metodico delle scienze naturali in espansione e la sostituzione della teodicea con l'idea di progresso andrebbero considerate come espressioni dell'umana autoaffermazione. Oppure, la nuova comprensione di sé e del mondo da parte dell'uomo non deriva piuttosto dalla fede nella creazione, nell'incarnazione e nell'autostima dell'uomo, consolidata in modo consistente dall'idea dell'essere ad immagine di Dio e dall'idea della filialità? In ogni caso la teologia, per determinare il proprio rapporto con il pensiero moderno della libertà, deve affidarsi agli argomenti e ai problemi da questo proposti.

a. La perdita dell'immagine geocentrica del mondo ha decisamente favorito la svolta antropocentrica. Tuttavia il depotenziamento filosofico-teologico precede il depotenziamento dell'orientamento cosmico da parte delle scienze naturali. Già da sempre il cristianesimo aveva infatti annunciato un *creator ex nihilo* e una meta escatologica della storia e aveva richiesto come risposta all'agire di Dio l'atto incondizionato della fede e dell'amore. A partire da Duns Scoto e da Ockham la liberazione della volontà diventa il cuore della teoria metafisica ed etica e il «facere de potentia absoluta» ne diventa il concetto trainante. La liberazione della volontà agisce innanzitutto a partire dalla volontà di Dio, la cui libertà assoluta viene pensata come fondamento dell'ordine all'interno di cui ogni agire si svolge. Allo stesso tempo, essa riguarda l'uomo, la cui dignità consiste nel fatto di partecipare, a fronte dell'esistente, al carattere incondizionato di tale libertà. Questo privilegio dell'uomo trova espressione tanto nel ruolo trainante che spetta alla decisione di fede nel pensiero nominalistico, quanto nella critica al realismo medievale degli universali e nella emancipazione del pensiero concettuale. In Cusano, che non comprende più Dio in analogia con l'ente mondano ma lo pensa come puro potere e perspicuo vedere che precede il contesto ontologico, l'uomo appare come *deus secundus*, come creatore creato di un mondo di pensieri. E Pico della Mirandola descrive Adamo come posto al centro del mondo e Dio nell'atto di conferirgli la possibilità di configurare liberamente la forma nella quale desidera vivere.

b. Anche Descartes fonda l'essere ad immagine di Dio dell'uomo sull'estensione – trascendente ogni determinazione razionale – e sulla forza formale di decisione della sua volontà. Che l'uomo possa corrispondere alla libertà creatrice di Dio solo nel rovesciamento (la *annihilatio mundi* nel pensiero) e che sia di fatto libero solo nella misura in cui la conoscenza certa guadagnata col metodo e garantita dal *deus verax* lo guidi, sta ad indicare il carattere finito della sua libertà: questa è libera di aderire a tutto ciò che viene visto con chiarezza e distinzione e di mettere in dubbio tutto il resto. Tuttavia, Descartes dà contemporaneamente rilievo alla prestazione costruttiva della libertà, alla sua capacità di costruire ipotesi sulle cose e sul loro ordine, per la soluzione di determinati problemi. Se si trascura la provenienza delle cose dalla libertà dell'immaginazione produttiva, se non se ne comprende il valore – gravido di conseguenze – di conoscenza delle cose stesse e

se, infine, si considera la natura come connessione causale assoluta e l'uomo come parte di essa, allora la sua coscienza (pratica) d'essere libero risulta necessariamente problematica, se non addirittura contraddittoria.

In questo senso il determinismo del XVII e XVIII secolo rappresenta un passo indietro rispetto alla comprensione della scienza inaugurata da Descartes – nella misura in cui segue la teoria oggettivista della motivazione più forte, spiega l'atto di volontà in senso meccanicistico e riconosce la libertà ancora solo come una caratteristica dell'agire (come assenza della costrizione fisica). Hume lo ha classificato sul piano gnoseologico come dogmatismo dell'«abitudine» e Rousseau lo ha stigmatizzato, nella prospettiva della critica dell'ideologia, come espressione di una depravazione morale. Sulla linea metafisica della tradizione cartesiana, nei sistemi logico-ontologici del razionalismo si giunge al superamento della libertà in direzione di un ordine dell'essere determinato dalla ragione. Dal momento che secondo Spinoza si può chiamare libero solo ciò che esiste e viene determinato ad agire in virtù della necessità della propria natura, e questo (secondo la definizione spinoziana della sostanza) vale solo per Dio, allora la libertà possibile per l'uomo deve risiedere nell'identificazione con Dio, in un'affermazione della necessità che deriva dall'illuminazione e dalla sistemazione degli affetti e che, in quanto *amor intellectualis* rappresenta un'espressione dell'amore infinito mediante cui Dio ama se stesso. Rispetto a una siffatta dottrina Leibniz insegna una molteplicità di sostanze individuali (spontanee e intelligenti), e tuttavia la razionalità dominante nel sistema dell'armonia prestabilita e il principio di ragion sufficiente, valido per Dio e per l'uomo, escludono parimenti ogni libertà d'indifferenza.

Filosofia dell'autonomia e dello spirito (Kant, Fichte, Hegel)

a. Il concetto di autonomia, espressione classica dell'idea moderna di libertà, divenne possibile solo con la critica kantiana al concetto di conoscenza della metafisica tradizionale e con il chiarimento dello statuto e delle pretese della scienza empirica. L'accertamento di sé da parte della ragione pratica presupponeva la distinzione da quella teoretica e la limitazione di quest'ultima. Nella misura in cui le leggi della conoscenza riguardano secondo Kant solo i fenomeni, è possibile pensare senza contraddizione una

«facoltà, una condizione di iniziare da sé», risolvere l'antinomia tra libertà e necessità naturale e respingere il fatalismo. Tuttavia questa libertà «trascendentale» o «cosmologica», sulla cui idea si basa la determinazione (negativa) della libertà pratica in quanto «indipendenza dell'arbitrio dalla necessità degli impulsi sensibili», resterebbe problematica nella sua realtà, se non fosse implicata nella coscienza dell'obbligazione morale (l'unico fatto della ragione pura) e se non fosse, in quanto postulato della ragione pratica, stabile. Seppure non legata ad alcun oggetto della conoscenza e del desiderio, libertà non significa assenza di legge, poiché essa è (positivamente) libertà del volere, e cioè capacità degli esseri razionali di agire secondo la rappresentazione di leggi. In questo senso, l'interesse primario di Kant non riguarda più la libertà di scelta rispetto a scopi dati, quanto piuttosto la questione di quale principio debba determinare la volontà istitutrice di regole, perché questa valga come incondizionatamente buona (e in questo senso libera) e sia garantita la moralità delle azioni. Il concetto di autonomia unifica legge e incondizionatezza della volontà: la sua libertà consiste proprio nella determinazione mediante se stessa in quanto volontà razionale, e cioè nella connessione delle sue massime con la forma della ragione (il criterio della possibile universalità); allora essa è la «capacità della ragione pura di essere per se stessa pratica». Pur mirando alla formazione razionale della realtà, a causa della sua distinzione fondamentale tra volontà e azione, l'etica kantiana potrebbe essere liquidata come etica del sentimento. Secondo la critica dei teologi essa escluderebbe Dio dalla propria impostazione e porrebbe la questione della sua esistenza solo nella dialettica della ragione pratica. Ma è possibile fondare la libertà, nella misura in cui questa è incondizionata? Significativo della teoria trascendentale della conoscenza e dell'agire etico proposta da Kant è appunto che questa, proprio in quanto filosofia dell'autonomia, conosce i limiti della ragione e tuttavia mantiene il proprio desiderio di interezza. Mai si vide più chiaramente come la conciliazione tra libertà e natura, la sintesi di etica e felicità e il senso dell'agire morale necessitino di un autore trascendente.

b. Se Kant ha collegato la sua analisi critica della conoscenza all'«Io penso» come «punto supremo» e ha discusso il principio della morale solo secondo la sua forma, Fichte, per soddisfare la pretesa di una fondazione ultima unitaria e garantire la libertà come «punto di vista di ogni filosofia», cerca di dedurre l'io teoretico e

pratico dall'io assoluto, la cui essenza consiste in un atto originario riflessivo. Nella prospettiva fichtiana, l'Io costituisce il principio su cui si fondano il modo d'agire necessario della ragione umana, la sua apertura verso contenuti determinati e la possibilità di un'autocoscienza reale: in questo senso Fichte ha potuto indicare nella *Wissenschaftslehre* il «primo sistema della libertà». Le sue versioni più tarde, incentrate sulla visione dell'essenza formale della libertà dell'Io, si rivolgono al rapporto tra concetto originario (Io) e realtà originaria (Dio). Il sapere assoluto, autocomprendendosi, si scopre come immagine dell'Assoluto non concettualizzabile e il suo possibile scaturire dalla libertà appare come il significato dell'esistenza fattuale e mondana. L'autoriflessione fichtiana della ragione coglie in Dio il fondamento (abisso) della libertà nella sua pura e gratuita originarietà, ma tronca la possibilità di una teologia razionale o di una logica speculativa. Allo stesso tempo essa si autolimita e rimanda la filosofia alla vita, alla prassi etica e alla storia, il cui sviluppo può solo orientare, ma non dedurre. Sotto questo profilo Fichte è stato il primo ad approfondire il tema della costituzione intersoggettiva della libertà reale e a considerare il problema di Dio nel contesto dell'agire interpersonale e storico.

c. La dottrina hegeliana della libertà (anche Hegel vede nella libertà lo scopo della filosofia) è metafisica dell'assoluto e filosofia della storia. Interpretando la storia del mondo e della coscienza come rivelazione della libertà dell'assoluto nel finito, questa pretende di aver condotto la storia al suo concetto, di averla riconosciuta come compiuta nel principio e di averne conciliato il presente col passato. Il rimando ad una mediazione imprescindibile corregge l'impostazione emancipazionista del soggetto astratto e consente di superare l'autonomia dell'uomo in quella dello spirito. In quanto autonomo essere-presso-di-sé la libertà costituisce, infatti, l'autentica determinazione dell'assoluto. Tuttavia appartiene alla necessità della natura dell'assoluto (dal momento che questo non può essere mera contrapposizione al finito) il ridursi alla finitezza e realizzare il possesso di sé nel tempo sotto forma di autentica certezza di sé. Hegel chiama spirito l'assoluto che appare nel superamento degli opposti. In questo quadro, se la storia è «storia dello spirito» e il «progresso nella coscienza della libertà» ne rappresenta il vero filo conduttore, allora il cristianesimo deve valere come svolta epocale. Col cristianesimo si affacciò, infatti, la consapevolezza del fatto che ogni uomo è determinato alla libertà superiore in quanto oggetto

dell'amore di Dio a partire da un valore incommensurabile, e cioè indipendente dalla nascita, dalla condizione sociale, dall'educazione. In un primo momento la rappresentazione dell'unità essenziale tra Dio e uomo restò legata alla singola persona di Gesù; in seguito la Riforma, aprendo lo spazio della soggettività profonda e svincolando la fede da ogni elemento esteriore, creò il presupposto perché la libertà universale potesse essere colta col pensiero e venir realizzata nella Rivoluzione Francese.

Tuttavia, dal momento che l'illuminismo non solo negava ogni autorità ma negava, oltre al contenuto della religione, anche il contenuto assoluto della libertà, alla filosofia spettò il compito di dimostrare la razionalità della cristiana «libertà in Dio». Lo Stato, infatti, se deve poter essere «realtà della libertà», ha bisogno di un sapere di questo tipo come fondamento dell'opinione che lo sostiene. Allo stesso modo, viceversa, la libertà soggettiva ha una consistenza propria solo se viene trasmessa mediante una libertà divenuta oggettiva e solo se si trova «presso di sé in un altro» – piuttosto che voler essere qualcosa per se stessa. Se il ritorno all'interiorità (sia esso rappresentato dalla purezza del sentimento morale, dalla devozione pietistica o dalla vanità dell'Io romantico) rafforza soltanto l'ateismo morale della società borghese, Hegel crede di riconoscere il «regno della libertà» già nel moderno Stato di diritto, che (nell'unione di religione e filosofia) concilia il diritto infinito del soggetto con l'eticità sostanziale, e la legge con il sentimento. Il regno della libertà coincide con la volontà divina, in quanto spirito presente, che si apre in una forma reale e nell'organizzazione di un mondo.

A partire da Hegel, la consapevolezza che la libertà reale sia condizionata sul piano storico e istituzionale appartiene al comune patrimonio spirituale. Pure, restano alcuni dubbi (rilevanti anche dal punto di vista teologico) sul suo sistema: ci si chiede se la sua concezione della dialettica (in quanto schema del processo assoluto) non produca un'ipostatizzazione della riflessione e non conduca ad una reificazione speculativa della libertà e della storia. Ci si domanda altresì se il sistema hegeliano non finisca col vincolare la libertà creatrice di Dio al carattere logico del concetto, riducendo in questo modo l'individuo a mero strumento dell'autorealizzazione dell'idea. O, ancora, se l'analisi hegeliana dell'interpersonalità, anche quando riesce a superare il rapporto giuridico, sia in grado di raggiungere la libertà altrui, nella sua immediatezza non ogget-

tivabile e nella sua originaria positività. E se, infine, sia possibile superare la forma della religione senza danno per il suo contenuto e, cioè, se sia possibile appropriarsi sul piano speculativo dell'amore gratuito di Dio.

Direzioni del pensiero post-idealistico

Nel contesto della critica post-idealistica alle premesse spiritualistiche e conciliatorie del sistema hegeliano la problematica della libertà si presenta sotto nuove forme.

a. Marx interpreta la totalità – nella quale Hegel colloca l'uomo esistente – in quanto contesto coercitivo della presente società di classe e vede nel pensiero liberale della libertà un'ideologia tesa a spacciare l'interesse borghese per interesse comune, nascondendo così la miseria delle vittime. Al posto della conciliazione nel pensiero, successiva ed esterna allo stesso accadere, subentra per Marx la prassi dell'uomo reale che, in quanto essere sensibile-oggettivante e, nella sua attività, già da sempre sociale, produce la sua vera autocoscienza attraverso la trasformazione creativa della natura. In questo quadro, la storia – comprensibile complessivamente a partire dal processo del lavoro collettivo, ma determinata nel suo corso dalla dialettica tra forze produttive e rapporti di produzione – ha portato, nella fase borghese capitalistica, alla completa alienazione dell'uomo da sé stesso, dalla sua attività e dai prodotti di questa, dalla natura e dalla società. Il suo superamento non avrà luogo grazie ad appelli morali, ma solo quando il proletariato, costretto alla rivolta dalla necessità, si costituirà come classe rivoluzionaria e trasformerà, per tutti, i rapporti alienati. Paragonato alle analisi critiche marxiane l'obiettivo di una società senza classi – unico possibile avvio di una storia della libertà – resta vago: appare come generica appropriazione di sé da parte dell'uomo, come unità di umanismo e naturalismo, di individuo e specie, ma anche come il «vero regno della libertà» che fiorisce sopra la sfera della produzione materiale, sopra «il regno della necessità».

L'attenzione ai rapporti di produzione resta il contributo più attuale di Marx al dibattito sulla libertà – nonostante alcuni aspetti unilaterali della sua teoria che, ampliati dopo di lui, sono stati successivamente problematizzati e in parte rivisti dal neomarxismo: e cioè la visione economicistica della storia, la riduzione dell'indivi-

duo ad una funzione della società, la comprensione in prevalenza strumentale dell'agire e la tesi della morte della religione.

b. Per il tardo Schelling la fatticità e l'impotenza della ragione divengono un problema. In direzione contraria rispetto alla filosofia dello spirito onnipervasiva di Hegel, ma anche rispetto all'uniformazione kantiana di libertà e ragione pratica, Schelling cerca di andare oltre la comprensione «formale» della libertà propria del suo primo idealismo per pensare la libertà in quanto «facoltà del bene e del male», ponendo nel soggetto tre potenze: la forza naturale, ora chiamata volontà, l'intelletto modellante e la necessaria unità di entrambi, lo spirito. Mentre Dio in quanto «spirito da se stesso libero» si eleva sulla natura e sullo spirito, può farne un uso illimitato ed esserne inizio creatore, la libertà dell'uomo, pur essendo loro anteposta in quanto puro potere privo di sostanza, deve riferirsi ad essi in quanto condizioni della sua realizzazione. Essa può dirigere e formare la volontà mediante l'intelletto, che fornisce la misura, ma può anche rovesciare il proprio ordine e autodistruggersi.

c. Nel XIX secolo più che la riscoperta schellinghiana del *liberum arbitrium* si è imposto il motivo naturalistico, il distacco della volontà dalla ragione e la sua interpretazione come cieco impulso e forza egoista suscettibile in ogni momento di scatenarsi e straripare. In Schopenhauer questa volontà, che si è limitata ad accendersi una luce nell'intelletto, diventa principio di ogni essere, in Nietzsche diventa carattere fondamentale della vita. In particolare, Schopenhauer risponde con l'arte e con l'ascesi ai tormenti di questa volontà mai paga, proponendo un'etica della compassione universale e cercando in una forma di saggia rassegnazione la calma dell'indifferenza. Nietzsche, invece, prospetta l'affermazione della volontà di potenza: il sentimento vitale potenziato di colui che crea, che ha smascherato le idee morali di Io, responsabilità e libertà e si unisce al gioco senza scopo dell'eterno ritorno.

Da quando il pensiero scientifico ha rimpiazzato quello metafisico i dubbi sulle possibilità di una libera autodeterminazione sono ulteriormente cresciuti. Secondo il modello psicoanalitico di Freud l'Io si trova nella posizione difficile di doversi affermare tra l'Es e il super-Io e di doversi guadagnare lo spazio di decisione attraverso il lavoro analitico del chiarimento di sé. L'antropologia moderna (orientata in senso biologico) e lo studio del comportamento hanno indagato prevalentemente sul piano empirico il

rapporto tra impulsi e strati superiori, tra comportamento centrico e comportamento aperto al mondo. In questo contesto, l'indagine sulla natura e sulle capacità dell'uomo è stata progressivamente abbandonata in favore di aspetti concernenti le singole scienze e di impostazioni funzionali.

d. In nome del singolo e del suo insostituibile dovere di esistere Kierkegaard protesta contro la dialettica «mediatrice» di Hegel. Non lo spirito del mondo che realizza se stesso, ma lo spirito individuale con la sua storia di vita è la «sintesi di infinito e finito» – con ciò che lo spinge ad entrare in relazione con questo rapporto e con la forza che lo ha posto in essere, e cioè la libertà. Mediante la «scelta assoluta» che, in quanto scelta della libertà, fonda la libertà della scelta e dischiude la differenza tra il bene e il male, il sé si costituisce, riservandosi «validità eterna» e accettando allo stesso tempo la propria finitezza. Tuttavia la soggettività, che nello stadio etico si coglie come verità, non soddisfa ancora la struttura dell'esistenza autentica, poiché non è in grado di risolvere da sé lo stato aporetico di cui l'uomo fa esperienza né è in grado di offrire quella mediazione tra eternità e tempo da cui l'uomo è formato. L'analisi kierkegaardiana dell'angoscia (in quanto vertigine della libertà che guarda fino in fondo alla propria possibilità e coglie il finito per potercisi tenere) e la sua interpretazione del peccato (in quanto malattia dello spirito che consiste nel dubitare di fronte a Dio di voler essere o non essere se stessi) sono altrettanto significativi per una teologia della libertà quanto il suo tentativo di comprendere l'onnipotenza di Dio come messa in libertà del creato e la sua rivelazione (il paradosso assoluto: Dio nel tempo, nella forma di uno schiavo) come agire del suo amore che – rispettando la libertà dell'uomo e cercando di conquistarla a sé – corrisponde a se stesso e si conferma come rapporto assoluto.

Con il suo richiamo all'essere-sé autentico, la filosofia dell'esistenza ha, sì, rinnovato il pensiero di Kierkegaard, ma perlopiù rompendo con la sua prospettiva di fede. Dal momento che secondo Jaspers l'esistenza (il sé determinato alla libertà) raggiunge se stessa solo nel rapporto con la trascendenza, ma questa si sottrae ad ogni accesso, il senso a noi accessibile ricade sull'atto in sé del trascendere: solo nella più profonda interiorità, nel naufragio di tutto ciò che è mondo, può avvenire l'accertamento dell'autentico. Nell'analitica esistenziale di Heidegger la libertà appare come il possibile «poter-essere-un-tutto dell'esserci», dopo

la *Kehre* come l'«esistente e svelante lasciar-essere l'ente»: la decisione della verità.

In Sartre la libertà diventa fatto contingente e assoluto: non è né una qualità né mero arbitrio, quanto piuttosto lo stesso essere dell'uomo in quanto scelta, il suo destino ineluttabile. Al posto della dialettica hegeliana tra l'essere-in-sé e l'esser-per-sé subentra la contrapposizione irriducibile, non mediabile tra i due. Nella misura in cui il per-sé presuppone l'in-sé per poterglisi sottrarre e non può raggiungerlo senza perdersi, esso costituisce un modo di essere inferiore, lacerato: l'uomo è una passione inutile, è coscienza infelice e la possibilità d'essere dell'idea di Dio costituisce un ideale insensato. Ma in forza della negazione che gli si adatta in quanto riferimento a sé e presenza, tale ideale afferma la propria superiorità e si dimostra quale creatore del mondo. Le situazioni sono rilevanti, passato e futuro sono essenziali e i valori sono validi solo nella misura in cui io li scelgo. E li scelgo sempre di nuovo, poiché la libertà resta forza di svincolarsi, infedeltà, ironia: il senso si lascia realizzare solo in quanto già non più valido. L'assolutizzazione sartriana della libertà formale rappresenta un caso estremo tra le possibili interpretazioni della libertà. Ne scaturirono l'ateismo «postulato», la prassi in ultima istanza decisionista e il rapporto unilaterale con l'altro, in quanto «trascendenza che mi trascende» e «morte delle mie possibilità», in quanto negativo originario e insuperabile. Anche dopo la sua adesione al marxismo Sartre ha invitato alla realizzazione della libertà assoluta nella rivoluzione permanente, ma allo stesso tempo ha rivisto la sua iniziale teoria dell'azione ponendo in secondo piano il «male metafisico» rispetto allo sfruttamento dell'uomo ed ai bambini affamati.

5. *Teologia della libertà*

La necessità di una mediazione critica con la coscienza della modernità e del presente

La teologia della libertà non può accontentarsi di rinnovare la comprensione tomistica della libertà e di arricchire la sua rappresentazione in quanto «libertà dell'essere»⁴ grazie ad una fenome-

⁴ Cfr. K. RAHNER, *Theologie der Freiheit*, in K. RAHNER, *Schriften*, VI, pp. 215-237; trad. it. *Teologia della libertà*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi*, I, pp. 297-328, qui pp. 299 ss.

nologia dei suoi esistenziali. Un pensiero «trascendentale», infatti, che reclama l'autocomprensione e l'«essere-presso-di-sé» dell'uomo ma, invece di chiarirne la struttura e farla valere come principio della spiegazione trascendentale, fonda la libertà a partire dalla sua trascendenza metafisica (e ne giudica il possibile no a Dio come contraddizione ontologica) non ha ancora portato a compimento le conseguenze della «svolta copernicana».

Allo stesso modo, la ripresa di singoli filosofemi (come quello dell'«alienazione») finalizzata ad un'attualizzazione delle dottrine teologiche (ad esempio quella del peccato originale o della «grazia esterna») resta arbitraria fino a che non venga dimostrata la possibilità della fede a fronte della sua negazione in nome della libertà. Alla pretesa che non debba valere alcun ordine del sapere e dell'agire se non in accordo con la libertà e da questa determinato, la teologia potrebbe sottrarsi solo al prezzo di un dottrinalismo eteronomo che ne discredita il contenuto e, sul piano storico, risulta come il principale responsabile del suo distacco dal pensiero moderno della libertà. Se l'agire di Dio si rivolge all'uomo e la grazia, nonostante ne sveli ed orienti il peccato, pure non lo cancella come soggetto, ma piuttosto, criticandone la realtà, gli dischiude la sua indisponibile verità, allora la sua libertà deve essere presupposta come accessibile alla riflessione filosofica. D'altro canto, il fatto che la sua possibilità effettiva sia condizionata sul piano storico e resti in pericolo, non ne compromette il valore. La critica teologica non deve vertere sull'attenzione moderna al carattere originario della libertà umana, quanto piuttosto sull'interpretazione che la modernità ne ha fornito in termini di assolutezza, sottoponendola alla legge dell'autoaffermazione e dell'angoscia. In questo senso, la critica teologica deve essere una critica in favore della libertà, poiché «la costituzione della soggettività, la sua attuazione in termini di libertà piena, resta il tema che soggiace al pensiero moderno».⁵

Malgrado ciò, la teologia può sostenere in modo convincente la propria verità – che deve mantenere la forma della promessa, determinando in questo modo il destino della libertà – solo se si riferisce al pensiero della modernità, non nel modo di una negazione astratta e neanche di una cieca affermazione, ma piuttosto con la

⁵ Cfr. W. PANNENBERG, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972; trad. it. *Idea di Dio e libertà dell'uomo*, in W. PANNENBERG, *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Brescia 1975, pp. 445-549, qui p. 504.

disponibilità verso una mediazione argomentativa che sola rende possibile la contraddizione determinata. A fronte delle tendenze contemporanee verso la «post-storia», del regresso nella coscienza della libertà, dell'abbandono del soggetto da parte di teorici del sistema e strutturalisti (soggetto minacciato tra l'altro da parte di una storia ormai divenuta anonima), la teologia si trova davanti al problema morale di decidere se attestarsi sulla tematica della libertà o rassegnarsi alla pretesa funzionalistica che vede nella religione – in quanto istituzione di una mera prassi di gestione della contingenza – lo strumento di legittimazione di un meccanismo sociale irrazionale, basato esclusivamente sull'incremento di potere.

Impostazioni per la spiegazione del concetto teologico di libertà

Una posizione diversificata nei confronti della modernità accoglierà le possibilità che questa offre per la spiegazione del concetto teologico di libertà. Accanto alla tendenza ad un eccessivo incremento della libertà umana, vi si trova infatti proprio l'intelligenza dell'essenza formale della sua incondizionatezza. Accanto al pathos dell'appropriazione tecnico-concettuale del mondo vi si trova l'esperienza della sua abissale contingenza. Accanto all'analisi del soggetto autoreferenziale si trova la rammemorazione della sua costituzione storica, interpersonale e istituzionale. Accanto alla ricostruzione «razionale» della verità tramandata e al suo superamento si trova la consapevolezza del vincolo che stringe il contenuto della rivelazione alla sua forma. Accanto alla decifrazione antropologica dell'idea di Dio si trova la coscienza profonda della sua libertà e trascendenza. Vedere nell'«uomo totale» in quanto prodotto del suo stesso porsi, proclamato da Marx e Feuerbach, lo scopo della filosofia moderna sarebbe altrettanto sbagliato quanto tentare di ricondurne la comprensione della soggettività e della ragione al soggetto proprietario, che si fa da sé, ed alla ragione operativa introdotti dall'empirismo e divenuti dominanti con l'ideologia liberale.

Riguardo poi, al potere sociale di uno scientismo raramente consapevole della propria origine pratica, sarebbe da tenere in maggiore considerazione la coerenza con cui l'autoriflessione della scienza s'imbatte nei temi della filosofia pratica. H. Peukert ha ricostruito questo processo per quanto esso risulta riconoscibile nella teoria della scienza, nella linguistica e nelle scienze sociali. Allo stesso tempo però, al fine di impostare la dimostrazione della teologia

fondamentale in una prospettiva interdisciplinare, ha vincolato la teoria dell'agire comunicativo, che si proponeva come teoria di base di una razionalità scientifica, al compito (corrispondente alla norma della solidarietà universale ad essa immanente) di una teoria critica della società e della storia e l'ha sottoposta alla dialettica di una riflessione-limite. Il paradosso di una solidarietà anamnestică mostra l'aporia di una ragione comunicativa che si comprende come normativa e la rilevanza pratico-teorica della tradizione che afferma Dio come realtà salvifica per i morti. In base alla rilevanza del caso-limite risulta evidente cosa costituisce la logica della prassi di fede distinguendola da quella discorsiva (le cui condizioni devono essere postulate in modo controfattuale): e cioè il fatto che alla prassi di fede è già consentito di muovere dal riconoscimento incondizionato di ogni uomo attraverso Dio, riconoscimento che la rende possibile e la orienta. Anche Peukert⁶ sottolinea come il chiarimento concettuale di una fede siffatta necessiti di una elaborazione delle categorie di libertà nel confronto con le visioni della filosofia classica.

La pragmatica universale e trascendentale (Habermas, Apel) è discutibile anche riguardo alle sue competenze in fatto di legittimazione. La dottrina della libertà di H. Krings percorre la strada della riduzione logico-trascendentale per poter pensare come fondata la validità delle norme pratiche (comprese quelle regole che condizionano il discorso non eludibile sul piano pragmatico) e per chiarire la questione dell'attualità incondizionata della volontà morale, determinata da Kant solo in base alla sua forma. La dottrina di Krings identifica quale istanza primariamente fondante e validante e come regola di ogni posizione di regole un atto di «affermazione della libertà mediante la libertà»,⁷ indicato come libertà trascendentale e pensato come autodeterminazione contenente i momenti dell'originario aprirsi, del disvelamento del contenuto e dell'essere-sé mediato da questo contenuto.

L'idea di questo incondizionato non permette alcuna oggettivazione, non costituisce né il fondamento deduttivo di proposizioni metafisiche o etiche, né un ideale, una legge o una meta della storia, quanto piuttosto un concetto di senso in grado di orientare la

⁶ H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theorienbildung*, Düsseldorf 1976, p. 305.

⁷ Cfr. H. KRINGS, *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*, Freiburg i.Br. - München 1980, p. 65.

posizione o la critica delle norme. La libertà concreta resta infatti ambivalente: il suo carattere incondizionato si afferma in contraddizione con i sistemi che essa pone come condizione della propria esistenza. La libertà è facoltà del bene e del male, nella misura in cui la sua attualità originaria può manifestarsi anche come rifiuto del riconoscimento e tentativo di un'autoposizione immediata. Ma il rango del suo essere-sé dipende dalla dignità trascendentale della sua espressione che deve risultare a sua volta libera per poterne adempiere la forma e renderne possibile la realizzazione in quanto libertà: solo nella decisione per un'altra libertà la libertà si pone secondo la propria forma piena,⁸ un uomo solo non può essere libero.⁹

Dal momento che il commercio della libertà si compie mediante contenuti che non ne esauriscono mai l'apertura originaria, ne deriva l'idea di una libertà perfetta che, in quanto unità di apertura incondizionata e pienezza immediata del contenuto, corrisponde, come assoluto adempimento di senso, alla libertà finita. Solo nell'anticipazione di questa libertà perfetta la libertà umana può comprendersi come dover essere incondizionata e la risposta affermativa nei confronti dell'altro può trovare un'apertura adeguata.

Nell'ambito dell'analitica della libertà, dunque, non solo l'elemento relazionale (intersoggettività) potrà essere concepito come fattore costitutivo, ma risulterà anche possibile un pensiero di Dio che (diversamente dalle asserzioni concepite *via eminentiae*, mediante l'estrapolazione di concetti ontologici) si accordi con la testimonianza della sua autorivelazione storica e ne dimostri il significato senza tuttavia poterla dedurre o sostituire. Indicazioni in vista di una riformulazione della dottrina della grazia in grado di superare le aporie tradizionali sono presenti nella *dialogica trascendentale*¹⁰ che, in quanto analisi della relazione di senso tra soggetti, approfondisce il pensiero trascendentale della relazione, altrimenti orientato alla dialettica soggetto-oggetto, verificando sul piano logico-trascendentale le visioni fenomenologiche del personalismo dialogico e integrandole mediante lo sviluppo di categorie derivate dalla teoria sociale.

⁸ *Ibidem*, p. 174.

⁹ *Ibidem*, p. 125.

¹⁰ J. HEINRICHS, *Ideologie oder Freiheitslehre? Zur Rezipierbarkeit der thomanischen Gnadenlehre von einem transzendentaldialogischen Standpunkt*, in «Th Ph», 49 (1974), pp. 395-436, qui pp. 395 ss.

La dialogica trascendentale, oltre a concepire la differenza-unità delle diverse libertà come rapporto originariamente positivo, necessariamente gratuito, di possibilità reciproca e guadagno comune, fa i conti con il fatto che l'uomo reale è chiamato da Dio. In questo modo essa ottiene una comprensione della grazia che rende giustizia della disposizione umana verso Dio, della libertà del suo messaggio e della libertà dell'uomo nell'accoglierlo. Dio rappresenta sempre una «promessa» per la libertà dell'uomo, presupposto come possibile interlocutore nel rapporto della creazione; egli è sempre libero nella sua donazione, «dal momento che la libertà della creatura lo lascia essere libero nella misura in cui la stessa libertà è liberata».¹¹ Allo stesso tempo diventa possibile il concetto di una storia della sollecitazione alla libertà e della sua realizzazione che sia in grado di valorizzare il significato dell'interpersonalità (già costituita come mondana e sociale) e in particolare dell'umanità di Gesù, tutt'uno con la sua divinità, in vista di una reale mediazione della grazia. Non è possibile in questa sede valutare il modo in cui andrebbe pensato il carattere creaturale della libertà finita (possibile) senza pregiudicarne l'incondizionatezza formale. Né è possibile rendere conto del modo in cui andrebbero compresi i concetti di onnipotenza, eternità e onniscienza di Dio per esprimerne a pieno il rispetto per la libertà umana, rispetto che si spinge fino all'alienazione.

Teologia dell'amore quale senso effettivo della libertà umana

Impegnandosi nella sfida costituita dalla tematica della libertà la teologia cristiana resta in un ambito che le è proprio. Essa diventa teologia della libertà o, meglio, dell'amore, della cui possibilità e determinazione, in quanto teologia della libertà, si fa garante. L'amore rappresenta, infatti, quell'evento in cui le libertà si collegano e si distinguono, in cui l'uno è se stesso nell'altro e mediante l'altro, gli uomini comunicano se «stessi», si raggiungono e si determinano allo stesso tempo sul piano reale-mondano. Si tratta di una realtà simbolica, dunque, nella quale il senso assoluto è già presente, ma viene ancora promesso, una realtà che, sintesi di libertà e realtà, si presenta come incondizionata sul piano formale e che, per questo, configura tutti i rapporti e si sviluppa modificandoli,

¹¹ *Ibidem*, p. 415.

laddove questi la contraddicono. L'amore è quanto di più universalmente umano, poiché come nient'altro tocca da vicino, viene cercato e provato dall'uomo. E tuttavia è più che umano, poiché ha avuto inizio da Dio, dall'amore assolutamente originario, ed è realizzabile solo attraverso di lui: per questa ragione nell'uomo l'amore è già messo in pericolo dalla paura per la sua finitezza, ne è addirittura deformato o corrotto. L'amore è il fondamento del creato, divenuto, con la mediazione di Gesù, verità manifesta del sì realizzato di Dio (2Cor 1,19) e inizio liberante, garantito, in quanto amore di Dio, dalla resurrezione del Crocifisso e, da allora, consapevolmente realizzabile nell'autorizzazione della fede. Ogni volta che l'amore proviene da un futuro compreso, ma indisponibile, e inizia con decisione incondizionata, gli uomini sono «passati dalla morte alla vita» (1Gv 3,14).

La rilevanza della differenza tra Vangelo e Legge e la logica della prassi credente

Ma la teologia della libertà mostra la propria valenza critica nel saper resistere alla trasformazione del Vangelo della libertà in Legge, che aveva come conseguenza «la dissoluzione dell'autonomia della religione e l'amministrazione della sua eredità solo nelle forme del sapere e del fare».¹² Se dunque il distacco dalla tutela religiosa resta irreversibile ed anzi occorre riconoscere senza riserve la dignità della libera autodeterminazione, pure la posta in gioco è aumentata. Se si riconosce – per una sorta di responsabilità verso la storia comune – che l'aporia del processo moderno della libertà consiste nel fatto che la liberazione presuppone la coscienza attuale della libertà e che perciò, la libertà di cui si è in possesso e di cui si ha una certezza meramente astratta, almeno nell'ambito di un rapporto di tipo emancipativo con la propria provenienza, era destinato necessariamente a diventare una pretesa insoddisfatta e che la coscienza del carattere esteriore della sua costituzione reale era destinata ad essere a fondamento di una tensione permanente verso l'autorealizzazione, allora appare chiaro il senso della fede nella giustificazione: nella fede «si dischiude all'uomo una relazione

¹² O. BAYER, *Umstrittene Freiheit. Theologisch-philosophische Kontroversen*, Tübingen 1981, p. 10.

con sé che apre la sua identità all'assunzione della differenza tra Dio e uomo nell'attuazione di sé». ¹³

Una fede siffatta ci libera dal peso rappresentato dalla necessità di essere in forza di noi stessi, senza mediazioni, e dalle conseguenze di questa necessità: dall'oscillazione tra l'eccessiva pretesa nei propri confronti e la depressione, tra l'attivismo e la rassegnazione, tra il dominio e la schiavitù. La fede non indebolisce l'impulso a dare forma al mondo, ma lo de-ideologizza. La fede si preoccupa non solo dell'atteggiamento verso la creazione, verso la proprietà e il lavoro, ma anche del giudizio sulla libertà concepita sul piano politico-sociale con le categorie di dominio e potere. Dal momento che gli uomini sono determinati alla libertà, ma non sono già liberi per natura, la fede si distingue, in nome dei deboli, dal liberalismo. Ma, anche nella sua solidarietà verso i movimenti di liberazione, resta critica quando questi fanno degli uomini un uso strumentale e resta critica contro la società del progresso, tecnocratica, che assorbe il soggetto ed è concentrata solo sul proprio incremento.

In questo contesto, la libertà cristiana non si esaurisce né nella comprensione dell'esistente, né nella promozione di ciò che deve essere, essa non si dedica alla nobiltà dei sentimenti, né esercita il grande rifiuto, non stilizza l'atto della rivolta, in ultima istanza inutile, per la gioia dell'assurdo, né riduce, in una sorta di lutto metafisico, l'intero a non-vero. Piuttosto, la libertà cristiana si attiene alla liberazione apparsa quando la libertà era assente, e procede, senza tema di perdersi nell'alienazione, verso la realtà piena di contraddizioni, per fare ciò che gli uomini sono capaci di fare. Consapevole di essere approvata, la libertà cristiana può riconoscere e rimettere le colpe, superare il segreto disprezzo di sé e, con questo, la costrizione a giustificare, a inimicarsi, a giudicare. Alleggerita della preoccupazione verso di sé può mettersi in gioco e trovare quell'oblio di sé che rende possibile la concreta vicinanza all'altro e la percezione delle sofferenze. Per quanto riguarda il dubbio latente e il dispotismo di un agire che produce in anticipo tutto ciò che è in grado di attendersi, la libertà cristiana arrischia la logica della prassi, circolare, ma promotrice di vita, la quale presuppone – e può presupporre – ciò che vuole rappresentare:

¹³ T. RENDTORFF, *Emanzipation und christliche Freiheit*, in *Christlichen Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden*, XVIII, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 1982, pp. 149-179, qui p. 171.

poiché la grazia non è, come pensava Kant, un risultato, ma l'inizio del libero agire.

Per via del carattere dato della sua verità e della forma pratica della sua verifica, la teologia può dischiudere alla fede la possibilità della sua presentificazione, senza tuttavia mai sostituirsi ad essa. Inoltre, non può contare sulla possibilità di presentarsi come una risposta alle questioni in campo. Resta la possibilità che con la fondazione cristiana dell'idea di libertà ne scompaiano anche le prospettive. Anche per questa ragione la teologia della libertà dipende dalla testimonianza di una prassi di fede innovativa. Senza tale prassi, che essa accompagna in maniera critica nel suo sviluppo esterno ed interno, la teologia resterebbe priva d'oggetto. Tale prassi mantiene aperta la possibilità del ricordo della promessa che ha avuto inizio con Gesù e di credere alla remissione dei peccati.¹⁴

¹⁴ Per un ulteriore approfondimento del tema sviluppato in questo saggio si rinvia a: H.M. BAUMGARTNER (ed), *Prinzip der Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens*, Freiburg i.Br. - München 1979; J. BAUR, *Freiheit und Emanzipation. Ein philosophisch-theologischer Traktat*, Stuttgart 1974; G. GRESHAKE, *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnesenlehre*, Freiburg i.Br. 1977 (trad. it. *Libertà donata: introduzione alla dottrina della grazia*, Brescia 2002); E. KÄSEMANN, *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen 1968 (trad. it. *L'appello della libertà: indagine polemica sul Nuovo Testamento*, Torino 1972); M. MÜLLER, *Freiheit*, in M. MÜLLER, *Erfahrung und Geschichte*, Freiburg i.Br. - München 1971, pp. 298-322; L. OEING-HANHOFF, *Zur thomistischen Freiheitslehre*, in «Scholastik», 31 (1956), pp. 161-181; O.H. PESCH, *Hinführung zu Luther*, Mainz 1982, pp. 176-188 (trad. it. *Martin Lutero: introduzione storica e teologica*, Brescia 2007); R. PESCH, *Jesus, ein freier Mann*, in «Concilium», 10 (1974), pp. 182-188; P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, trad. it., Milano 1977, pp. 415-439; H. SCHLIER, *Über das vollkommene Gesetz der Freiheit*, in H. SCHLIER, *Die Zeit der Kirche*, Freiburg i.Br. 1962, pp. 193-206 (trad. it. *La legge perfetta della libertà*, in H. SCHLIER, *Il tempo della chiesa*, Bologna 1965, pp. 310-329); W. SCHULZ, *Die Wandlungen des Freiheitsbegriffs bei Schelling*, in J. SIMON (ed), *Freiheit*, pp. 299-314; W. WARNACH - O.H. PESCH - R. SPAEMANN, *Freiheit*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, II, Darmstadt (Basel) 1972, pp. 1064-1098; B. WELTE, *Thomas von Aquin über das Böse*, in B. WELTE, *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg i.Br. 1965, pp. 155-169 (trad. it. *Sulla traccia dell'eterno*, Milano 1972).

La determinazione del cristianesimo e della redenzione in Schleiermacher

Sulla problematica dell'ermeneutica
antropologico-trascendentale della fede¹

1. Introduzione

Per introdurre alle questioni e ai compiti implicati in questa tematica vorrei iniziare con tre considerazioni preliminari. Si tratta di riflessioni che riguardano innanzitutto la scelta di Schleiermacher come modello per la materia indicata nel sottotitolo, in secondo luogo le asserzioni di Schleiermacher concernenti il rapporto tra la sua dogmatica e la filosofia e, in terzo luogo, le ragioni per cui le mie riflessioni si limitano al confronto con la sua opera teologica maggiore, *La dottrina della fede*.

Per quanto riguarda il primo aspetto, vorrei sottolineare che il mio interesse è più di ordine sistematico ed ermeneutico che storico. Quello che mi interessa è la ricerca di una forma di pensiero dogmatico che corrisponda alla testimonianza della fede e risulti sostenibile sul piano filosofico. Certo, la problematica così sollevata potrebbe essere ugualmente chiarita facendo riferimento alle impostazioni più recenti di una teologia mediata in chiave antropologica. Pure,

Abbreviazioni: R = F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Sulla religione: discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*, trad. it., Brescia 1989; KD = F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Lo studio della teologia*, trad. it., Brescia 1978; DF = F.D.E. SCHLEIERMACHER, *La dottrina della fede*; L = F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Über seine Glaubenslehre, an Herrn Dr. Lücke (Erstes und Zweites Sendschreiben)*, in H. BOLLI (ed), *Schleiermacher-Auswahl* (Siebenstern – TB 113/114), München - Hamburg 1968, pp. 120-175.

¹ Alla base del testo qui pubblicato è una lezione, lievemente abbreviata, tenuta il 20 maggio 1987 a Münster su invito della Facoltà di Teologia cattolica. Ho lasciato invariato lo stile proprio della conferenza. Il contributo è stato originariamente pubblicato in «ThQ», 168 (1988), pp. 193-214, con il titolo *Schleiermachers Bestimmung des Christentums und der Erlösung. Zur Problematik der transzendental-anthropologischen Hermeneutik des Glaubens*.

il prototipo che ne offre Schleiermacher mi sembra particolarmente adatto ed istruttivo, avendo egli esplicitato – più accuratamente di quanto non abbia fatto ad esempio Gerhard Ebeling – i presupposti filosofici della sua teologia ed avendo recepito – con una chiarezza che può dirsi maggiore rispetto ai lavori filosofici di Karl Rahner – le risultanze teoriche della dialettica trascendentale kantiana e la conseguente limitazione della ragione teoretica.² Con il suo tentativo di rintracciare l'essenza della pietà religiosa nel quadro di un'analisi della soggettività temporale, Schleiermacher si è posto come il primo teologo ad attraversare quel campo di problemi che giudico dirimente per la possibilità della mediazione della fede oggi, almeno nella misura in cui ciò è materia di riflessione filosofica. Celebrato da Dilthey come il «Kant della teologia»³ per tale svolta filosofico-trascendentale in direzione del soggetto, Schleiermacher con essa si è altrettanto decisamente separato dall'ermeneutica morale della fede di Kant. Ora, il suo ritorno alla «coscienza immediata» ed in particolare il suo discorso sul «sentimento religioso» hanno senza dubbio durevolmente favorito quella «collocazione della religione nella sfera privata compiuta dalla borghesia».⁴ Tuttavia, ogni critica

² Mi sembra che le analisi antropologiche di G. Ebeling, disseminate nell'intera sua opera, nella misura in cui riguardano la responsività dell'uomo e in particolare la problematica della certezza e della giustificazione, si riferiscono all'orizzonte di domande più estremo cui la riflessione filosofica possa spingersi. E tuttavia si tratta perlopiù di argomentazioni di carattere descrittivo-fenomenologico che potrebbe risultare vantaggioso ricostruire sotto il profilo filosofico-trascendentale. Per quanto riguarda K. Rahner, basti qui rimandare al fatto che, sulla base della sua concezione dell'«esistenziale soprannaturale» e della «rivelazione trascendentale», la distinzione tra filosofia e teologia (seppure mantenuta sul piano formale) ha perso per lui progressivamente il suo significato metodologico. Nondimeno i suoi primi lavori, decisamente filosofici [*Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbruck 1939 (trad. it. *Spirito nel mondo*, Milano 1989); *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München 1941 (trad. it. *Uditori della parola*)] restano determinanti per il suo pensiero. Questi si distinguono dalla filosofia trascendentale di Kant non solo nei risultati, ma già nel punto di partenza e nel metodo. Inoltre, la loro impostazione gnoseologico-metafisica potrebbe spiegare perché l'analisi della conoscenza e del giudizio di Rahner sia rimasta un modello argomentativo e la tematica della libertà non abbia assunto una posizione decisiva sul piano sistematico.

³ Sulla valorizzazione e la critica di Schleiermacher da parte di Dilthey cfr. W. TRILLHAAS, *Der Mittelpunkt der Glaubenslehre Schleiermachers*, in «NZStH», 10 (1968), pp. 289-309, qui pp. 291 ss. (documenti). Di Schleiermacher come il «Kant della teologia protestante» aveva già parlato D.F. Strauss, riferendosi, però, alla posizione e all'efficacia di Schleiermacher. Egli ha creduto al contrario di poter nominare come «fondamento» filosofico della dottrina della fede lo spinozismo: cfr. H.J. BIRKNER, *Theologie und Philosophie. Einführung in Probleme der Schleiermacher Interpretation*, München 1974, p. 17.

⁴ D. SCHELLONG, *Bürgertum und christliche Religion. Anpassungsprobleme der Theologie seit Schleiermacher*, München 1984, p. 41.

impegnata contro le tendenze alla riduzione morale della verità della rivelazione dovrebbe rammentare il fatto che Schleiermacher aveva ben presente tale circostanza, proprio come la teologia illuministica e lo scritto di Kant sulla religione. Se la fede cristiana, come penso, si compie nella forma di un evento incontrovertibile in cui un uomo viene determinato dall'amore manifesto e caritatevole di Dio, si determina egli stesso aderendovi e rappresentando ciò con la propria vita, allora dovremo attuare quella distinzione schleiermacheriana della religione anche dalla morale. Quanto poco egli intendesse con ciò la loro separazione, appare anzitutto dalla sua classificazione del cristianesimo nella tipologia (§ 9) «teleologica» di religiosità orientata alla manifestazione attiva. Ma lo dimostra anche il fatto che egli si sia limitato a consigliare una trattazione separata della dottrina della fede e della dottrina morale cristiane, giacché l'una ha come oggetto le rappresentazioni riflettenti la coscienza religiosa e l'altra le azioni, le quali tuttavia derivano dalla fede in maniera altrettanto originaria.⁵ Nondimeno, Schleiermacher non poteva pensare nel cristianesimo «alcun momento religioso perfettamente sviluppato che o non trapassi esso stesso in qualcosa di prassistico o non incida necessariamente, in maniera determinata, sulle attività esistenti e si colleghi con esse».⁶ Per quanto concerne infine la sua collusione con le rappresentazioni della morale borghese, Karl Barth gli ha riconosciuto una sensibilità per il «problema sociale» notevole se si considera l'indifferenza della Grande Chiesa e del pubblico tedesco colto del suo tempo.⁷

In secondo luogo: parlo di una ermeneutica antropologico-trascedentale della fede nella misura in cui, come ho già accennato, Schleiermacher rileva il concetto di religiosità in connessione con

⁵ Proprio perché «considerata puramente per sé» (DF, I, p. 146), in quanto determinazione dell'autocoscienza immediata, la religiosità deve essere distinta dal sapere e dal fare, essa può – così come l'autocoscienza immediata garantisce in generale l'unità del soggetto nel variare delle sue attuazioni – mediare il passaggio tra i momenti in cui il sapere è predominante e quelli in cui è predominante il fare, e dunque non può essere assolutamente separata da entrambi. Piuttosto, essa deve poter «racchiudere in sé, come germe ambedue» e «sollecitare» la loro manifestazione in modo che «il sentimento [religioso] essendo stato destato, ora si placa in un pensiero che lo cristallizza, ora si effonde in un agire che lo esprime» (DF, I, pp. 150, 153). Sulla determinazione del rapporto tra dottrina cristiana della fede e della morale in Schleiermacher cfr. H.J. BIRKNER, *Schleiermachers christliche Sittenlehre im Zusammenhang seines philosophisch-theologischen Systems*, Berlin 1964, pp. 66-81.

⁶ DF, I, p. 447.

⁷ K. BARTH, *La teologia protestante nel XIX secolo*, II, trad. it., Milano 1979-1980, p. 102.

una teoria della struttura della soggettività umana, e grazie ad esso ottiene quelle determinazioni generali che sono comprese nel concetto di religiosità cristiana e che rientrano nella rappresentazione dell'intera dottrina della fede. In tal modo, mi trovo immediatamente coinvolto nell'antica ed accesa disputa tra gli interpreti di Schleiermacher riguardante, per l'appunto, il rapporto tra teologia e filosofia, specialmente nella dottrina della fede. Del resto, egli stesso ha dato adito a tale disputa, annunciando da una parte la risolutezza della sua filosofia e dogmatica nel «non contraddirsi»⁸ e addirittura imponendo al «sapiente» di accertarsi «positivamente» della «concordanza delle due funzioni» e delle asserzioni speculative e dogmatiche,⁹ ma dall'altra parte affermando con enfasi di «non aver permesso» alla propria filosofia «nessun influsso sul contenuto della dottrina della fede».¹⁰ La dottrina della fede avrebbe fatto riferimento alla filosofia solo in una prospettiva formale, per il «carattere dialettico» del suo linguaggio e la chiarezza e connessione dei suoi concetti.¹¹ Ma è possibile l'appropriazione teologica di un linguaggio in cui i contenuti restino intatti? Il vero dramma della tradizione della fede non consiste proprio in un adattamento che modifica forme e contenuti di pensiero dati?¹² Le chiarificazioni di Schleiermacher risultano giustificate se considerate secondo un duplice punto di vista. Da una parte, esse vogliono chiarire l'indipendenza della certezza di Dio, immediata e soggettiva, dall'idea di Dio propria della speculazione, che la intende come «suprema

⁸ Lettera a Jacobi del 30.3.1818, in H. BOLLI (ed), *Schleiermacher-Auswahl*, pp. 116-119, qui p. 118.

⁹ *DF*, I, p. 299.

¹⁰ *L*, p. 172.

¹¹ *DF*, I, §§ 16-18, 28.

¹² Se si aggiunge che gli elementi linguistici che Schleiermacher – pur con una differenza di gradi nella riflessione – apporta all'espressione (già storicamente formata) dell'autocoscienza religiosa cristiana, sono allo stesso tempo il fattore che (anzitutto) ne media la determinazione cristiana, il dogmatico non può restare indifferente davanti ai diversi linguaggi filosofici. Di fatto, lo stesso Schleiermacher ha anche menzionato criteri minimi contenutistici per la ricezione dogmatica di un linguaggio filosofico (*DF*, I, p. 293; similmente *KD*, § 214). Questi riguardano la differenza tra Dio e mondo così come la contrapposizione (da parte sua chiarita attraverso la differenziazione determinata dello spirituale e del sensibile nell'uomo) tra bene e male – dunque proprio quelle determinazioni che hanno una funzione fondativa nella sua spiegazione della fede cristiana. Sull'effettiva dipendenza delle asserzioni dogmatiche di Schleiermacher (e soprattutto della sua dottrina di Dio) «da uno sfondo gnoseologico e metafisico» si veda anche lo scarno giudizio di E. HIRSCH e il suo consiglio di rintracciare «le connessioni reali» piuttosto che attenersi solo alle spiegazioni generali di Schleiermacher (*Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, 5, Gütersloh 1968, p. 284).

funzione oggettiva» della ragione.¹³ Allo stesso tempo vogliono respingere ogni influsso fondativo della filosofia sulla convinzione di fede nella sua specificità cristiana.¹⁴ La dogmatica, infatti, nella comprensione schleiermacheriana, ha a che fare solo «con la rappresentazione e la discussione critica della dottrina cristiana già data, che si fa valere»,¹⁵ che viene da parte sua accolta in quanto espressione dell'autocoscienza religiosa cristiana e solo a partire da questa ottiene la sua certezza.

Ma allora che significato ha il fatto che Schleiermacher, per effettuare la propria prestazione in ambito dogmatico e perfezionare la dottrina della Chiesa, impronti il concetto-guida della religiosità cristiana sulla base del concetto filosofico di religiosità in generale? Questa non è certamente una fondazione speculativa, ma una collocazione antropologica consapevole e, dunque, una mediazione filosofica della fede.¹⁶ Quale influsso avrà quest'ultima sui contenuti della dogmatica? Su questo punto vorrei qui concentrare l'attenzione, collegando riflessioni teologiche e riflessioni filosofiche. Ciò non con l'intenzione di denunciare il proposito di Schleiermacher di una mediazione filosofica della fede, quanto piuttosto al fine di poterla salvaguardare rispetto alla critica della sua attuazione.

In questo senso, l'osservazione dura quanto acuta di Karl Barth, secondo cui Feuerbach rappresenterebbe la «cattiva coscienza» e la «compromissione» della teologia più recente, derivata da Schleiermacher,¹⁷ può sì rafforzare la vigilanza teologica, ma non può assolutamente valere come ultima parola su Schleiermacher. E ancor meno come divieto di proseguire il cammino da lui aperto. Se è vero, infatti, ciò che Ebeling ha formulato ad integrazione delle affermazioni di Barth,¹⁸ e cioè che Dio giustifica se stesso nel giustificare l'uomo, in questo modo risulta una connessione, la cui rappresentazione e il cui sostegno – anche di fronte alla filo-

¹³ *DF*, I, p. 299.

¹⁴ «Mai ... potrò riconoscere che la mia fede in Cristo provenga dal sapere o dalla filosofia» (*L*, pp. 147 ss.).

¹⁵ H.J. BIRKNER, *Theologie und Philosophie*, p. 40.

¹⁶ Schleiermacher ha ammesso espressamente di voler «dedurre la religiosità cristiana dalla generale coscienza religiosa dell'uomo», con la precisa limitazione che in questo contesto si debba pensare solo alla sua «determinazione di luogo», non alla sua dimostrazione a priori (*L*, p. 162).

¹⁷ Cfr. K. BARTH, *La teologia protestante*, II, p. 260; K. BARTH, *Nachwort*, in H. BOLLI (ed.), *Schleiermacher-Auswahl*, pp. 290-312, qui p. 306.

¹⁸ Cfr. G. EBELING, *Dio e parola*, trad. it., Brescia 1969, pp. 85 ss.; K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, I/1, Zürich 1964, pp. 194 ss.

sofia – resta un compito continuo per la teologia. Anche se questa dovesse abbandonare la ragione emancipata al suo destino storico, rischiando di ricadere in un esternalismo da cui Schleiermacher aveva tratto la teologia evangelica – così come Karl Rahner quella cattolica.

In terzo luogo, vorrei aggiungere qualcosa a proposito del motivo per cui mi limito alla dottrina della fede. Già i *Discorsi sulla religione* avevano infatti proclamato l'autonomia della religione nei confronti della metafisica e della morale, e le avevano assegnato «una propria provincia nell'anima»,¹⁹ presentando anche una determinazione del cristianesimo. Pure, Schleiermacher, quanto più conseguente diventava come filosofo e quanto più consapevole diventava come teologo, non poteva restare fermo alle affermazioni della sua geniale opera giovanile. Cito solo tre punti che riguardano il nostro tema. Da una parte la descrizione della religione come «intuizione dell'universo» e «senso e gusto per l'infinito»²⁰ non chiariva a sufficienza la struttura complessa della attuazione religiosa,²¹ la quale pure traspariva dal legame tra intellesione e sentimento e dalla formula dell'accettazione del finito come «rappresentazione dell'infinito».²² In secondo luogo, l'idealizzazione del cristianesimo, caratterizzato dal conflitto radicale col principio di corruzione

¹⁹ R, p. 20.

²⁰ R, pp. 30 ss.

²¹ Sul piano filosofico restava senza spiegazione il concetto centrale della «intuizione dell'universo», intuizione che non era pensata né come intuizione sensibile in senso kantiano, né come intuizione intellettuale nel senso di Fichte o di Schelling. Ciò che Schleiermacher intendeva con questa espressione si mostra – a guardare più da vicino – piuttosto come «la combinazione di un sentimento dell'assoluto con un atto della fantasia che completa e conclude le esperienze determinate del mondo riconducendole all'interezza», come una determinazione dell'essenza della religione che può essere considerata «nel migliore dei casi come descrizione religioso-psicologica di determinati fenomeni della coscienza religiosa», ma che non soddisfa per nulla le pretese di una filosofia della religione (E. HIRSCH, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, 4, Gütersloh 1968, p. 521). In questo senso, ne deriva che Schleiermacher abbia lasciato cadere il concetto di intuizione religiosa a partire dalla nuova edizione dei discorsi, rivolgendosi invece all'analisi del sentimento religioso, anche se nel far ciò andava perso «proprio l'aspetto propriamente romantico che dà alla prima edizione il suo aroma particolare» (*ibidem*, p. 563). Se su questa modifica abbia agito, come Hirsch sostiene con buone motivazioni (*ibidem*, pp. 563 ss.), l'influsso idealmente costruttivo di Fichte resta qui indeciso. Suscita comunque interesse sul piano materiale il fatto che l'esposizione fichtiana della *Wissenschaftslehre* del 1801 (sul cammino dell'autoaffermazione e autolimitazione del sapere assoluto e del suo rivolgersi all'assoluto) abbia scoperto un sentimento di «dipendenza originaria», che spiegava come esistenza dell'Assoluto nel sapere assoluto e descriveva come «sentimento della dipendenza e condizionatezza» (WW, II, pp. 61 ss.).

²² R, p. 32.

presente in tutto il reale,²³ portava lo stesso concetto di religione ad una tensione lacerante.²⁴ Eloquenti in questo senso è la rappresentazione della croce: non in quanto avvento dell'amore di Dio tra i peccatori, ma in quanto «apoteosi» della divinità nello spezzarsi della figura terrena.²⁵ Una siffatta comprensione del cristianesimo non rappresentava forse solo l'ulteriore espressione dell'antinomia contenuta nel desiderio romantico di ritrovare la manifestazione dell'assoluto nel finito, ma di volerlo comunque in quanto assoluto? In ogni caso resta, in terzo luogo, l'impressione che nel Redentore il conflitto, più che essere conciliato, sia stato solo rivelato nel suo bisogno principale e permanente di conciliazione.²⁶ Nelle «feste natalizie» tuttavia al posto dell'«aspirazione insoddisfatta» e della

²³ R, pp. 161 ss.

²⁴ Questa tensione permane, anche se non s'ignora che la religione sorge già «in una separazione del finito che rimanda a qualcosa al di sopra di sé» pur restando «tuttavia sempre in rapporto con questo finito» (J. RINGLEBEN, *Die Reden über die Religion*, in D. LANGE [ed], *Friedrich Schleiermacher 1768-1834. Theologe – Philosoph – Pädagoge*, Göttingen 1985, pp. 236-258, qui p. 244). Compresa come trasparenza del finito per il suo contrario, infatti, tale tensione, per transitoria che sia, rappresenta la «coincidenza attuale degli opposti» (*ibidem*): «in mezzo alla finitezza diventare tutt'uno con l'infinito ed essere per un attimo eterni» (R, p. 74). Mentre nel cristianesimo (secondo la rappresentazione di Schleiermacher) questa essenza della religione non solo diviene cosciente, ma la differenza che ne nasce viene compresa nella sua purezza e in questo modo, nel sapere principale della «tendenza di tutto il finito in opposizione all'universo» (R, p. 164), l'apparizione dell'assoluto diviene un problema e proprio perciò diventano idee essenziali «la perdizione e la salvezza, l'inimicizia e la mediazione» (R, p. 162). Sulla tematica qui accennata cfr. anche H. TIMM, *Die heilige Revolution. Schleiermacher – Novalis – Friedrich Schlegel*, Frankfurt a.M. 1978, pp. 62-73.

²⁵ R, p. 168.

²⁶ Come elemento «veracemente divino» nel «creatore sublime di quanto di più splendido vi è stato finora nella religione», vale secondo Schleiermacher «la chiarezza meravigliosa alla quale la grande idea che egli era venuto a rappresentare, l'idea che tutto il finito necessita di mediazioni superiori per essere vicino alla divinità, si addestrava nella sua anima» (R, p. 167). «Ma mai egli ha ritenuto di essere l'unico oggetto dell'applicazione della sua idea, il suo unico intermediario» (R, p. 169). «Tempi della perdizione incombono sulla terra, ... saranno necessari nuovi emissari di Dio ... e ogni epoca siffatta dell'umanità diverrà la palingenesi del cristianesimo» (R, pp. 171 ss.). Si osservi inoltre che alcuni passaggi essenziali del cristianesimo tracciati nei *Discorsi* riemergono nella comprensione romantica del cristianesimo che Schelling ha concettualizzato quattro anni più tardi nelle sue *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (*Schriften von 1801-1804*, Darmstadt 1973, pp. 441-586, qui pp. 520 ss.): l'intuizione dell'universo come storia; l'orientamento «dell'infinito immediatamente verso di sé» e la riduzione del finito a sua «allegoria»; la rivelazione «solo transitoria», «fuggevole» del divino e l'impossibilità della sua «presenza assoluta»; la croce come figura dell'incarnazione e la conciliazione del finito attraverso il «sacrificio» di esso; la differenza tra essoterico ed esoterico, tra lettera e spirito vivente, tra «cristianesimo empirico» e «idea del cristianesimo»; l'attesa della «nascita» dell'infinito «in forme sempre nuove» ed altro ancora. Non è per niente sottolineato lo stato d'animo della malinconia, mentre lo è fortemente la conciliazione già valida in sé.

«sacra malinconia»²⁷ è subentrata la gioia della presenza della redenzione ed è stato, inoltre, intrapreso un tentativo (certamente ancora allusivo) di pensare Cristo quale origine storica della nuova realtà. Più o meno nello stesso periodo, la nuova edizione dei discorsi, in cui domina il concetto di sentimento, manifesta la decisione di un riassetto in termini di teoria del soggetto.²⁸ Ciò che era essenziale per il primo Schleiermacher ha poi trovato la sua collocazione nella dottrina della fede. Ma solo in questa (e in particolare nella sua seconda versione, più consistente) la determinazione del cristianesimo è stata elaborata e saggiata sul piano dogmatico in maniera tale da poter essere discussa sia sul piano teologico che filosofico. Vorrei adesso tentare una tale discussione, in relazione alla dottrina della salvezza ed alla cristologia, nei paragrafi tre e quattro, per fare riferimento nel quinto paragrafo alle conseguenze che si profilano. Nondimeno, è necessario tracciare prima i passi decisivi in direzione della determinazione dell'essenza del cristianesimo, radunando nel frattempo le categorie di cui avremo bisogno per comprendere quanto ne consegue.

2. *I passaggi in direzione della determinazione dell'essenza del cristianesimo*

Per cogliere il punto di innesto della nostra problematica, bisogna partire dalla concezione schleiermacheriana della teologia.²⁹ Alla base di tale concezione vi era la convinzione che l'unità della teologia come scienza non potesse più essere garantita mediante un contenuto specifico o principi conoscitivi particolari, bensì solo sulla base del suo scopo pratico: sulla base dell'«interesse per il cristianesimo»³⁰ e il compito di una conduzione «concorde» della

²⁷ R, p. 166.

²⁸ Cfr. *supra*, nota 21.

²⁹ Sulla sistematica generale della scienza in Schleiermacher, la sua organizzazione della scienza teologica e la sua comprensione della dogmatica si veda il chiaro e dettagliato studio di H.J. BIRKNER, *Theologie und Philosophie*, pp. 30-64; H.J. BIRKNER, *Beobachtungen zu Schleiermachers Programm der Dogmatik*, in «NZStH», 5 (1963), pp. 119-131; H.J. BIRKNER, *Theologie und Philosophie*, pp. 25-42; sul contesto storico della sua concezione nuova cfr. anche T. RENDTORFF, *Kirche und Theologie. Die systematische Funktion des Kirchenbegriffs in der neueren Theologie*, Gütersloh 1970, pp. 139-167; D. LANGE, *Neugestaltung christlicher Glaubenslehre*, in D. LANGE (ed), *Friedrich Schleiermacher 1768-1834*, pp. 85-105.

³⁰ KD, § 8.

Chiesa.³¹ In questo senso, la teologia è – come la medicina e la giurisprudenza – una «scienza positiva»,³² costituita dai bisogni di una prassi indispensabile.³³ un insieme di discipline scientifiche che potrebbero in sé essere praticate anche senza l'assetto ecclesiastico del problema (nonostante l'appartenenza della fede alla Chiesa, specialmente nel caso della dogmatica, abbia un certo influsso sul modo di trattazione). Delle innovazioni nell'articolazione interna della teologia introdotte dal riferimento alla sistematica generale della scienza, devono interessarci in particolare due aspetti: da una parte, la subordinazione della dogmatica alla teologia storica, la quale deve rendere conto della datità ineludibile della fede cristiana, e dall'altra la fondazione dell'intera teologia – e dunque anche della dogmatica – in una «teologia filosofica». A quest'ultima spetta il compito di determinare l'essenza del cristianesimo «nella sua antitesi rispetto ad altri tipi di fede o Chiesa» e allo stesso tempo «di comprendere l'essenza della religiosità e delle comunità religiose [in generale] in rapporto alle altre attività dello spirito umano».³⁴

Per l'esecuzione di questo programma, almeno nella misura in cui la dogmatica lo richiedeva, Schleiermacher ha scelto nell'introduzione alla dottrina della fede il procedimento degli «assiomi». Le sue scienze di riferimento sono una teoria antropologico-sociologica della religione e una filosofia della religione comparativa – entrambe parti dell'etica, che in Schleiermacher assume il rango di una «esposizione speculativa della ragione nella sua attività complessiva»³⁵ e, in quanto tale, appronta le categorie atte alla comprensione di tutte le manifestazioni della vita storica. In questo senso, gli «assiomi dell'etica» sviluppano i concetti di Chiesa e religiosità in generale, mentre quelli della «filosofia della religione» introducono la ripartizione delle comunità religiose, resa possibile da tali concetti. Solo gli «assiomi dell'apologetica» possono determinare «l'essenza propria» del cristianesimo, in modo da introdurre nell'ambito della «costruzione» filosofica ciò che si lascia cogliere solo «empiricamente» (cioè storicamente)

³¹ *KD*, § 5.

³² *KD*, § 1.

³³ «Il compito 'positivo' della teologia segue la datità 'positiva' della religione»; T. RENDTORFF, *Kirche und Theologie*, p. 152. Per una diversa accezione del termine «positivo» cfr. H.J. BIRKNER, *Theologie und Philosophie*, pp. 50 ss.

³⁴ *KD*, § 21.

³⁵ *DF*, I, p. 146.

(*KD*, § 32).³⁶ Senza dubbio in questo modo sono state prese essenziali decisioni preliminari, almeno sul piano formale. Con quali conseguenze per la dogmatica, deve essere ora dimostrato con il nostro ragionamento.

Era interesse dichiarato di Schleiermacher poter comprendere la religiosità come «un elemento necessario per lo sviluppo dello spirito umano».³⁷ E così non c'è da meravigliarsi del fatto che la determinazione del suo concetto faccia tutt'uno con la sua dimostrazione quale elemento essenziale dell'umano. Proprio di questo si tratta nel celebre paragrafo (§ 4) che mostra «il sentimento di dipendenza assoluta» come determinazione dell'autocoscienza immediata. Voglio provare a nominare solo le tappe decisive e i principali argomenti. Punto di partenza è la coscienza esistente di fatto. Nel variare dei suoi contenuti noi ci sappiamo comunque già come noi stessi e questa autoconsapevolezza è comprensibile solo come una spontanea autoposizione di sé. Allo stesso tempo, noi sappiamo che la determinatezza in cui ci troviamo non deriva dalla nostra attività. Dunque, l'autocoscienza esiste come «un porre-se-stesso e un aver-posto-se-stesso-non-in-un-modo-qualsiasi».³⁸ Nella misura in cui l'essere determinato presuppone la facoltà di venire determinati, l'unità di «passività e spontaneità» si mostra quale struttura del soggetto.³⁹ Inoltre, come il sentimento di dipendenza è legato alla ricettività, così il sentimento di libertà è legato alla spontaneità.

Ora, se si conduce ad unità la provenienza di ogni ricettività, appare come situazione fondamentale del soggetto il suo «coesistere con il mondo».⁴⁰ Poiché in questo rapporto dell'«interazione»⁴¹ la spontaneità non è mai assoluta né mai scompare completamente, libertà e dipendenza possono essere in questo ambito sempre solo parziali. Al contempo, è da subito certo che un sentimento di dipendenza assoluta, nel caso in cui esista, non possa comunque essere riferito al mondo. Ne consegue anche la circostanza che non può assolutamente darsi un sentimento di libertà assoluta. Non solo,

³⁶ *KD*, § 32.

³⁷ Sebbene questa affermazione (*KD*, § 22) sia riferita immediatamente all'esistenza di comunità religiose, pure essa vale in modo più originario anche per la religiosità che «costituisce la base di tutte le comunità ecclesiali» (*DF*, I, p. 146).

³⁸ *DF*, I, pp. 155-156.

³⁹ *DF*, I, p. pp. 155-156.

⁴⁰ *DF*, I, p. 158.

⁴¹ *DF*, I, p. 158.

infatti, ogni attività esterna del conoscere e dell'agire, ma anche la nostra più intima spontaneità deriva già da una suscettibilità all'altro.

Ma allora come può esistere un sentimento di dipendenza assoluta? Perché – così risponde Schleiermacher – l'«autocoscienza che accompagna l'intera nostra spontaneità e quindi anche, siccome quest'ultima non è mai uguale a zero, il nostro esserci globale e che contraddice una libertà assoluta, è già, in sé e per sé ... una coscienza che l'intera nostra spontaneità procede parimenti da altrove».⁴² Se, infatti, derivasse da sé stessa non sarebbe legata alla struttura della ricettività. Proprio in quanto liberi ci conosciamo come non liberi, come unità di spontaneità e passività. Assoluta è questa dipendenza perché non è possibile riferirla a niente che possa ricadere nell'ambito del dato e che renda al contempo possibile la spontaneità.

La coscienza di tale dipendenza è un non-sapere perché non ha alcun correlato intenzionale suscettibile di essere determinato da una qualche forma di sapere.⁴³ Può chiamarsi sentimento nella misura in cui non dispone del suo contenuto né è capace di interpretarlo oggettivamente. E tuttavia non è, come gli altri sentimenti, la coscienza di una sensazione accidentale di cui il soggetto si appropria come di una propria condizione, quanto piuttosto è la coscienza della fatticità originaria della ragione e per questo autocoscienza – Schleiermacher ne è convinto – immediata. Per la determinatezza che le è essenziale Schleiermacher ha posto tale autocoscienza sullo stesso piano della coscienza del nostro «rapporto con Dio».⁴⁴ Ma non come se un'idea di Dio precedesse questo

⁴² Questa affermazione (DF, I, p. 160) corrisponde alla precedente secondo cui «il nostro intero esserci non affiora alla nostra coscienza come se fosse sgorgato dalla nostra attività spontanea» (DF, I, p. 160). Con la seguente interpretazione (filosofico-trascendentale) di questi passi, brevi ma decisivi, seguo quanto sostenuto da K. CRAMER, *Die subjektivitäts-theoretischen Prämissen von Schleiermachers Bestimmung des religiösen Bewußtsein*, in D. LANGE (ed), *Friedrich Schleiermacher 1768-1834*, pp. 129-162, qui pp. 148 ss.

⁴³ La coscienza di «quella unità funzionale di spontaneità e ricettività che noi siamo, ma che non ci siamo determinati da noi stessi ad essere, non può essere ricostruita secondo il modello di ciò che mai può essere il contenuto consapevole nella condizione di questa unità funzionale» (K. CRAMER, *Die subjektivitätstheoretischen Prämissen*, p. 152). «Non è la coscienza di qualcosa che sia o non sia identico con il soggetto, e tuttavia è quella coscienza di sé in cui diventa consapevole, sulla base della conoscenza della sua struttura, la mancanza di fondamento di questa struttura in se stessa e in tutto ciò di cui la coscienza risulta padrona sul suo fondamento» (p. 156).

⁴⁴ DF, I, p. 155.

sentimento, bensì viceversa: ciò che la parola «Dio» significa si schiude solo con esso.⁴⁵ Dio è il «condeterminante» nel sentimento della dipendenza pura, l'«*origine* della nostra esistenza ricettiva e spontanea» posta in esso.⁴⁶ Nell'esprimersi di questo sentimento sorge la rappresentazione originaria di Dio, che diviene necessaria nella misura in cui questo sentimento diviene chiaro a se stesso: un'autocoscienza chiara è *eo ipso* coscienza di Dio.

L'autocoscienza immediata ora descritta è stata definita «superiore» da Schleiermacher, che l'ha distinta dall'autocoscienza «inferiore» o «sensibile» realizzantesi come rapporto con il mondo. Se si tiene conto del fatto che l'autocoscienza immediata è reale solo se unita a quella inferiore e che deve necessariamente unirsi ad essa, le ulteriori determinazioni risultano da sé.⁴⁷

Innanzitutto, sarà possibile distinguere diversi stadi evolutivi all'interno della religiosità, dei quali lo stadio monoteistico è quello superiore. E ciò perché, per la prima volta, in esso l'autocoscienza superiore si è distinta da quella inferiore in modo così chiaro da racchiudere nel sentimento puro di dipendenza l'intero suo contenuto possibile, cioè il mondo, e da rapportare quest'ultimo esclusivamente a Dio, l'«unità assoluta e indivisa».⁴⁸

In secondo luogo, è chiaro che la religiosità non trova compimento nell'isolamento, quanto piuttosto solo nella compenetrazione della vita temporale. Quanto più energicamente il soggetto si pone nei momenti reali dell'esistenza come puramente dipendente, tanto più religioso esso è. E quanto più facilmente e durevolmente ciò gli riesce, quanto meno esso è ostacolato dalla forza della coscienza sensibile – tanto più vicino è l'ideale: la forza e la beatitudine costante della coscienza di Dio.

In terzo luogo, si possono distinguere modi della religiosità: l'«estetico» e il «teleologico». Nel modo estetico, l'autocoscienza religiosa accoglie i diversi contenuti mondani solo nel suo senti-

⁴⁵ Cfr. *DF*, I, p. 160. Nella seconda edizione si ha un importante progresso nella spiegazione di questo stato di cose, espressa già nella formulazione dei principi (§ 9 della prima edizione e § 4 della seconda).

⁴⁶ *DF*, I, pp. 161, 160.

⁴⁷ Nei passaggi che seguono mi limito nuovamente a riassumere le affermazioni contenute nei paragrafi 5-10, le quali risultano imprescindibili per la comprensione del resto. Un'interpretazione organica e approfondita di questa parte la offre G. EBELING, *Schlechtinniges Abhängigkeitsgefühl als Gottesgewißheit*, in G. EBELING, *Wort und Glaube 3: Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie*, Tübingen 1975, pp. 116-136.

⁴⁸ *DF*, I, p. 311.

mento di dipendenza pura, nel modo teleologico divengono per essa occasione per stimolare un'attività determinata.

Come quarto punto, è importante il fatto che la religiosità, per quanto essenzialmente installata nell'uomo, pure di regola è destata solo «mediante la forza comunicante e sollecitante dell'espressione» dell'altro.⁴⁹ Attraverso una siffatta comunicazione, che è sempre espressione storica di sé, vengono costituite – è il quinto passaggio – comunità religiose. Si può parlare di Chiese solo quando il «circuito dell'autocoscienza religiosa»⁵⁰ si compie in forme relativamente stabili e in questo processo viene soddisfatta una caratteristica distintiva esterna ed interna: devono svilupparsi continuamente a partire da un inizio storico e devono formare la «materia» della religiosità, che hanno in comune con le altre, in modo individuale ed inconfondibile.

Quanto detto fin qui basta per poter ora classificare il cristianesimo in una prospettiva antropologica e filosofico-religiosa. Si tratta di una configurazione storica di una religiosità comune: quella che appartiene allo stadio del monoteismo e alla specie teleologica. Ma, come suo tratto distintivo particolare, di cui si danno solo manifestazioni storiche, bisogna aggiungere che «tutto ...vi viene rapportato alla redenzione compiuta da Gesù di Nazareth».⁵¹ Qui caratteristiche interne ed esterne convergono: «Gesù è fondatore di una comunità religiosa solo nella misura in cui i suoi membri diventano coscienti della redenzione operata da lui».⁵²

3. *Sullo sviluppo dogmatico della determinazione d'essenza*

Innanzitutto, per dirlo ancora una volta: non mi sembra degno di critica il fatto che Schleiermacher abbia mediato la fede cristiana in termini eminentemente antropologici. E neanche il fatto che egli tenti di fornire una determinazione dell'essenza del cristianesimo. In questo modo egli dà, infatti, semplicemente conto delle premesse che più o meno consapevolmente guidano il lavoro di ogni teologo dogmatico. L'ermeneutico Schleiermacher era consapevole

⁴⁹ DF, I, p. 175.

⁵⁰ DF, I, p. 177.

⁵¹ DF, I, p. 208.

⁵² DF, I, p. 213.

del «carattere sperimentale» della sua proposta e del circolo che domina presso siffatte costruzioni concettuali, poste a cavallo tra la determinazione del contenuto e del contesto, tra comprensione e critica.⁵³ Egli poteva pur sempre vedere tale esperimento come un'attestazione della sua formula fondamentale che già da sola gli consentiva una tipologia di possibili differenziazioni della fede.⁵⁴ È necessario solo fare attenzione alle implicazioni immediate dell'espressione «redenzione». Ammesso che infatti il bisogno e la capacità di redenzione dell'uomo possano essere enfatizzati in maniera unilaterale, risulta possibile pensare a due eresie antropologiche: il manichesimo e il pelagianismo. E a seconda che venga assolutizzato il primato esclusivo di Cristo o la sua uguaglianza essenziale con l'uomo, risultano due eresie cristologiche: la dochetica e l'ebionitica.

Che cosa queste delimitazioni di fatto producano sul piano dogmatico dipende naturalmente dal contenuto del concetto di redenzione. Che a questo spetti assolutamente il ruolo decisivo sul piano sistematico è già stabilito dall'inizio a proposito dell'autocoscienza cristiana, la quale riferisce lo stato della redenzione «in quanto effetto a Cristo in quanto causa»⁵⁵ e per questa ragione ammette negli enunciati concernenti Cristo solo ciò che «è in correlazione con la sua causalità redentrice».⁵⁶ Nell'unificazione delle dottrine della persona e dell'operato di Gesù, che Schleiermacher riproduce,⁵⁷ la seconda possiede dunque il primato noetico. Tuttavia, risulta altrettanto chiaramente riconoscibile il suo interesse ad adempiere alle pretese della cristologia ecclesiastica. Dal momento che il cristianesimo intende se stesso come quella configurazione della coscienza di Dio in cui «tutte le altre ... sono destinate a trapassare»⁵⁸ e che riconosce contemporaneamente di trovarsi già in un rapporto di «ricettività che accoglie in sé»⁵⁹ con il redentore, Gesù Cristo deve essere posto di fronte a tutti gli uomini come

⁵³ Cfr. le riflessioni introduttive e conclusive contenute nel § 11, nonché le argomentazioni del § 25 sullo «specifico» di ogni dogmatica e la connessione ad essa assegnata tra «ortodossia» ed «eterodossia» (similmente *KD*, §§ 196, 197, 201-209).

⁵⁴ *DF*, I, §§ 21, 22.

⁵⁵ *DF*, I, p. 229.

⁵⁶ *DF*, I, p. 302.

⁵⁷ *DF*, I, § 92.

⁵⁸ *DF*, II, p. 130.

⁵⁹ *DF*, II, p. 124.

il redentore non bisogno di redenzione, e ogni progresso della religiosità deve esser a lui collegato.⁶⁰

È dunque lecito chiedersi se al dispiegamento contenutistico della coscienza della redenzione riesca di far comprendere tale riferimento essenziale a Cristo. E a maggior ragione ce lo si può domandare atteso che le categorie antropologiche sviluppate entrano proprio adesso pienamente in azione. Per bisogno di redenzione s'intende infatti la mancanza – causata dal predominio dell'autocoscienza sensibile – della «leggerezza» «di introdurre la coscienza di Dio nel contesto dei momenti di vita reali e a consolidarsi in questa condizione».⁶¹ Ma il primato esclusivo di Cristo è la «forza costante della sua coscienza di Dio» che va concepita come «un autentico essere di Dio in lui».⁶² E la redenzione avviene quando lui – con la mediazione della vita totalmente nuova da lui fondata – accoglie i credenti nella «comunità della sua attività», e cioè «nella forza della sua coscienza di Dio»⁶³ e comunica loro la sua «perfezione immune da peccato».⁶⁴

Per assicurare questa perfezione del redentore, per distinguere l'efficacia da quella rappresentata da un mero esempio, Schleiermacher ha definito l'esistenza storica di Gesù come «originaria»⁶⁵ – attirandosi in questo modo le più aspre critiche. Pure, c'è bisogno qui, secondo me, di fare le dovute differenze.⁶⁶ Quando

⁶⁰ *DF*, I, p. 215.

⁶¹ *DF*, I, p. p. 211.

⁶² *DF*, II, p. 140.

⁶³ *DF*, II, p. 192.

⁶⁴ *DF*, II, p. 111.

⁶⁵ *DF*, I, § 93.

⁶⁶ Nel fare questo, faccio soprattutto riferimento a F.Ch. Baur, il più significativo tra i primi critici di Schleiermacher, poiché ha concentrato la sua critica sull'unità del Cristo originario e storico ed ha formulato in modo esemplare le obiezioni realmente evidenti. Nonostante tali obiezioni riguardino, secondo il loro «contenuto materiale», gli stessi punti (H. LIEBING, *Ferdinand Christian Baur's Kritik an Schleiermachers Glaubenslehre*, in «ZThK», 54 [1957], pp. 225-243, qui p. 229), a partire dalla ricezione bauriana di Hegel la tendenza della sua critica si è capovolta: se fino al «Programma pasquale di Tubinga» (1827) e al suo «Annuncio» (1828) essa mirava al fatto che Gesù sia «in realtà solo l'idea di redenzione pensata sul piano personale» (*Selbstanzeige*, in «TZTh», 1 [1828], pp. 220-264, qui p. 241), a partire dalla «Gnosi cristiana» (1835) Baur si scontra con la mancanza di consequenzialità con cui la cristologia di Schleiermacher resta legata al significato della redenzione compiuta storicamente da Gesù e alla sua originarietà. Tuttavia, questa svolta nella critica di Baur non è di particolare interesse per il contesto che abbiamo di fronte, così come per le ulteriori questioni (di carattere più che altro storico): ad esempio per quanto riguarda la questione dell'interpretazione errata della dottrina della fede derivante da Baur, secondo il reciproco influsso tra Baur e Strauss (su questo D. LANGE, *Historischer Jesus oder mythischer Christus*.

ad esempio Ferdinand Christian Baur affermò l'impossibilità di ogni realizzazione individuale dell'idea⁶⁷ e David Friedrich Strauss ne trasse la conseguenza che solo «l'idea reale», e cioè solo il genere umano, venga preso in considerazione in quanto soggetto dei predicati cristologici⁶⁸, allora ciò poteva essere compreso solo a partire da premesse hegeliane. Lo stesso Schleiermacher non ha riferito il carattere originario di Gesù alle manifestazioni finite, ma alla forza manifestantesi della sua coscienza di Dio che o è reale singolarmente o non è reale⁶⁹ e, in questo senso, ha fatto strada a Strauss (e Feuerbach).⁷⁰ Ma anche la critica nei confronti del cosiddetto procedimento cristologico deduttivo che giungerebbe solo alla proiezione di idee e a postulati storicamente indimostrabili, nella forma in cui a partire da Baur è stata perlopiù condotta, non riesce ad annientare Schleiermacher. Poiché questi non solo ha distinto la realtà di Gesù, in quanto fondamento, dalla coscienza della redenzione, in quanto fondata, ma ha anche cercato – seppur

Untersuchungen zu dem Gegensatz zwischen Friedrich Schleiermacher und David Friedrich Strauss, Gütersloh 1975, pp. 196-205) e secondo le tracce del confronto di Schleiermacher con la (prima) critica di Baur nella seconda edizione della dottrina della fede (su questo H. GERDES, *Anmerkungen zur Christologie der Glaubenslehre Schleiermachers*, [1983] in «NZSTh», 25 [1983], pp. 112-125). Devo importanti indicazioni sulla critica di Baur a Schleiermacher ad un colloquio con la signora Maureen Junker.

⁶⁷ «L'uomo originario, l'uomo-Dio, ha la sua realtà oggettiva in sé, nel suo concetto, ma se questa viene posta nell'esistenza storica di un singolo individuo determinato, allora in questo modo essa diviene collegata soggettivamente ad un essere finito e passeggero, e la naturale conseguenza di ciò è che l'originario se ne separa sempre nuovamente, poiché non può mai comporsi con lui in un'unità perfetta»; F.Ch. BAUR, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschenwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung III*, Tübingen 1843, p. 865.

⁶⁸ D. STRAUSS, *Das Leben Jesu II* (1836), Darmstadt 1969, pp. 734 ss.

⁶⁹ *DF*, II, p. 131.

⁷⁰ La distinzione (non separazione) operata da Schleiermacher tra «essenza più intima» e «manifestazione» di Gesù, corrispondente alla differenza antropologica tra autocoscienza immediata e sua manifestazione, è stata espressamente abbandonata da Strauss e sostituita con l'idea dell'umanità che si realizza nell'insieme degli individui (cfr. D. STRAUSS, *Das Leben Jesus*, pp. 716 ss.) In questo modo, dovrebbe risultare tolto il terreno sotto i piedi al tentativo compiuto da Schleiermacher di concepire una perfettibilità del cristianesimo che sia pur «sempre solo un'esplicitazione più completa della sua [di Gesù] essenza più intima» e solo una «comprensione sempre più perfettibile di Cristo» (*DF*, II, pp. 133, 131). Ma la dottrina della fede ha già esaminato l'insensatezza della proposta di parlare, a proposito «di una specie che si sviluppa liberamente», di un'integrazione reciproca degli individui verso il perfezionamento, visto che in ciò «la perfezione di una funzione vitale essenziale viene posta ..., ma non data in nessun individuo» (*DF*, II, p. 132). Una visione che fa luce sulle aporie e le carenze dell'antropologia di Feuerbach. Non meno rilevante potrebbe risultare il permanere della differenza, tra il sé e la sua manifestazione, proprio quando si determina il contenuto dell'autocoscienza immediata, che è alla base della peculiarità di Gesù, in modo diverso da Schleiermacher.

inadeguatamente – di «dimostrare» la propria cristologia sulla base del Nuovo Testamento.⁷¹ Resta naturalmente la terza obiezione di Baur, riferita al contenuto: a che scopo contrapporre a un soggetto umano un altro «mediante la cui attività solo dovrebbe essergli comunicato ciò che pure appartiene in sé alla natura dell'autocoscienza»?⁷² È forse l'«autentico essere» di Dio in Cristo più della realtà di quell'ideale che è già installato nell'essenza dell'uomo?

Se si tiene conto di questa riflessione, si comprende il peso spettante alla tematica del peccato nella struttura sistematica della dottrina della fede. La dipendenza universale e durevole dal Redentore è indubitabile. Per questa ragione, il peccato appare come un «contrasto positivo della carne contro lo spirito»,⁷³ come il potere sotto il quale ogni singolo si trova e pure consolida e diffonde la propria «colpa», dal momento che la compie «spontaneamente»: ⁷⁴ come l'«atto collettivo e la colpa collettiva» del genere umano⁷⁵

⁷¹ Entrambi i momenti sono stati individuati sin dall'inizio da Baur, il quale ha riconosciuto che nel procedimento dogmatico di Schleiermacher «il momento storico, com'è dato nel Nuovo Testamento» resta «nella sua piena validità, solo che il momento cristiano non può essere dimostrato sulla base di ciò, ma deve essere comprovato nel fatto che non si riconosca un'autorità precedente della scrittura se non per coloro che già credono ..., e non per fondare la fede su di essa» (Lettera al fratello Friedrich August del 26/7/1823, in H. LIEBLING, *Ferdinand Christian Baur's Kritik*, pp. 238-243, qui p. 241). Ha incontrato in un primo tempo la sua approvazione perfino la proposizione successivamente rifiutata in quanto cattolica (*Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, Darmstadt 1974, pp. 393 ss.): che cioè «una dottrina non appartiene al cristianesimo perché è contenuta nella scrittura, ma piuttosto è naturalmente contenuta nella scrittura perché appartiene al cristianesimo» (Lettera, p. 241). La sua obiezione secondo cui la domanda se «la persona di Gesù di Nazareth abbia posseduto davvero le caratteristiche accolte nel ... concetto del Redentore» (*Selbstanzeige*, p. 242) è una «questione puramente storica» cui occorre rispondere «solo mediante un esame storico dei documenti scrittureali della storia evangelica», dipendeva dalla sua critica di principio all'ampiezza del procedimento deduttivo. «Con quale diritto si accetta che quanto è presente solo in modo relativo in ogni singolo appartenente alla comunità cristiana, sia presente in modo assoluto nel fondatore di quest'ultima» (E. ZELLER [ed], *Geschichte der christlichen Kirche*, 5, Leipzig 1877, p. 210)? Contro quest'argomento, Schleiermacher aveva di fatto rimandato solo alla testimonianza della coscienza cristiana, ma nel farlo aveva potuto chiarire che con la negazione della «perfezione pura» di Gesù (e dunque della sua originarietà che effettivamente indica in lui «l'essere del concetto stesso») viene permesso un suo superamento, ma allo stesso tempo viene posta solo come possibile la perfezione e con entrambe viene superato il fatto della redenzione, e dunque il confine del cristianesimo (*DF*, II, pp. 131 ss.). Che una tale via d'uscita dalla problematica della fondazione non sia sufficiente per la cristologia, è un fatto che non merita di essere ulteriormente discusso – a partire dalla «nuova questione del Gesù storico» sollevata dalla scuola di Bultmann e dalla discussione sulla sua «rilevanza teologica».

⁷² F.Ch. BAUR, *Geschichte der christlichen Kirche*, 5, p. 203.

⁷³ *DF*, I, p. 501.

⁷⁴ *DF*, I, pp. 511, 523

⁷⁵ *DF*, I, p. 520.

che si esercita come «totale incapacità per il bene»⁷⁶ e non può mai essere completamente separata dal redento. Ma non è sempre increscioso per una dogmatica dover far dipendere il significato della salvezza di Gesù dal fatto e dalla misura del peccato? L'amore rivelato di Dio significa remissione dei peccati e liberazione dal loro potere mortifero, ma il suo significato si esaurisce in questo? Comunque: se si accettano i presupposti di Schleiermacher risulta completamente evidente la dipendenza di fatto dalla redenzione.

Intanto egli non dovette prestare minor attenzione a lasciare intatta la «perfezione originaria» dell'essenza umana⁷⁷. Di una «alterazione della natura»⁷⁸ può parlare soltanto chi si attiene alla possibilità del suo «sviluppo senza peccato». ⁷⁹ Senza questa premessa e senza un minimo di coscienza di Dio, tanto la coscienza della colpa che la ricettività verso la redenzione risulterebbero incomprensibili e la redenzione stessa non sarebbe stata possibile in quanto redenzione, ma piuttosto solo come «totale stravolgimento» dell'uomo.⁸⁰ Tanto più vistoso è lo sforzo da parte di Schleiermacher di rendere

⁷⁶ *DF*, I, p. 515.

⁷⁷ Con «perfezione originaria dell'uomo» Schleiermacher intende l'«orientamento alla coscienza di Dio» che, in quanto impulso vivente, «[può] scaturire sempre e solo dall'intima verità dell'essere che esso contribuisce appunto a costruire» (*DF*, I, pp. 464-465). La «presenza costante della coscienza di Dio» è per questa ragione non solo «possibile considerata in sé e per sé» (*DF*, I, p. 465), ma anche fondata in quanto «istanza originaria»; «e la natura umana ... si manifesta a sufficienza nella sua pienezza» (*DF*, I, p. 468).

⁷⁸ *DF*, I, p. 506.

⁷⁹ *DF*, II, p. 141.

⁸⁰ *DF*, I, p. 268. Con l'argomento nominato per ultimo, riproposto spesso (cfr. *DF*, I, pp. 211, 518), il cui ruolo risulta effettivamente decisivo per la questione della mediazione antropologica della fede, si potrebbe in realtà anche convenire ammettendo non una coscienza di Dio e del peccato precedente la redenzione (e la rivelazione), ma solo una ricettività (non ulteriormente determinata) verso di essa, che non necessiterebbe inoltre d'essere riattualizzata. Accanto a numerosi luoghi in cui Schleiermacher presuppone un riconoscimento del proprio bisogno di redenzione – e cioè, per lui, del peccato – precedente alla grazia (ad esempio in *DF*, I, pp. 494, 225, 299-300), in altri passi egli conta tuttavia sul fatto che una coscienza «compiuta» del peccato e con essa una coscienza del bisogno di redenzione sorgono comunque solo nell'incontro con Cristo e che in questo modo la chiarezza del bisogno coincide con il suo riempimento iniziale (*DF*, I, pp. 231, 511; *DF*, II, pp. 112, 115, 119, 194). Ma in ogni caso, per lui la conoscenza del peccato ha il valore di condizione per la coscienza e il riconoscimento della «differenza tra il redentore e noi» (*DF*, I, p. 300; *DF*, II, pp. 112, 194) – una chiara prova per il peso sistematico della dottrina del peccato e la sua funzione indefettibile di contenere le conseguenze della sottodeterminazione della differenza tra antropologia e cristologia. Un'attestazione di questa osservazione si può riconoscere anche nella constatazione da parte di Schleiermacher del fatto che «a rigore nulla che appartenga esclusivamente ad un'epoca precedente allo sviluppo cristiano di codesta antitesi [tra peccato e grazia], e tanto meno che appartenga ad un'epoca che deve ancora cominciare, nell'ipotesi che l'incapacità [per la religiosità] sia completamente

comunque comprensibile il fatto del peccato fino al limite della sua inevitabilità. Se infatti si considera il «discontinuo sviluppo» di sensibilità e ragione, di visione e forza di volontà nel singolo uomo⁸¹ e se si aggiunge il suo legame con la «vita intera del peccato»,⁸² il peccato deve dunque apparire effettivamente come un passaggio necessario nello sviluppo dell'umanità.⁸³

In questo contesto era un problema genuinamente teologico quello che incalzava Schleiermacher: e cioè che il peccato, considerato anche in quanto atto dell'uomo, non potrebbe sottrarsi alla dipendenza da Dio.⁸⁴ Ma come può Dio operare ciò che si oppone alla propria volontà? La risposta porta al centro della dottrina della fede: Dio ha disposto il peccato perché doveva esserci redenzione.⁸⁵ Nonostante questa situazione sia avvertita dall'uomo come un conflitto reale, per Dio stesso essa rappresenta un nulla, qualcosa di destinato a sparire.⁸⁶ E riguardo alla «risoluzione divina, una, indivisa ed eterna» sarebbe addirittura consigliabile, parlare, piuttosto che del Redentore, del «secondo Adamo», in cui «la creazione della natura umana», e cioè «il concetto dell'uomo in quanto soggetto della coscienza di Dio», è «compiuto» e l'inizio della «vita umana perfetta» è posto.⁸⁷

Ma anche per questa prospettiva deve esser valido il fatto «che non era possibile raggiungere questa vita superiore mediante il contesto naturale sviluppatosi a partire da Adamo».⁸⁸ Così troviamo, lungo tutta la dottrina della fede, due serie di affermazioni: da una parte, l'apparizione di Cristo deve trarre origine da un «atto

superata e sia sparita, nulla può essere accolto nella sfera della dottrina cristiana in senso stretto» (DF, I, p. 302).

⁸¹ DF, I, p. 506.

⁸² DF, II, p. 107.

⁸³ In DF, I, p. 590 si afferma espressamente che lo «sviluppo solo graduale e imperfetto della forza della coscienza di Dio appartiene alle condizioni del livello di esistenza su cui si trova il genere umano».

⁸⁴ Cfr. DF, I, §§ 65.79-81.89. Che Schleiermacher dovette impegnare tutta la propria arte dialettica per il venire a capo di tale questione corrispondeva – come E. HIRSCH (*Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, p. 310) ha chiaramente mostrato – alla sua intenzione di armonizzare il «fondamento monoteistico della dottrina della fede» con il «dualismo», un'armonia «che nella fede nella redenzione orientata in senso teleologico-etico è inseparabile dall'esperienza religiosa». Diventerà ancor più chiaro quale comprensione della realtà di Dio, e della libertà umana, implichi il suo modo di impostare e risolvere il problema.

⁸⁵ DF, I, pp. 500, 578; DF, II, p. 118.

⁸⁶ DF, I, pp. 576, 586.

⁸⁷ DF, II, pp. 117 ss., 134, 145.

⁸⁸ DF, II, p. 118.

creativo divino», «un'attività divina iniziante», cioè non deve essere spiegabile a partire dall'ambito vitale nel quale entrò e in questo senso deve essere sovranaturale.⁸⁹ Ma allo stesso tempo tale apparizione deve fondarsi nella «disposizione originaria della natura umana», deve esserle da sempre «impiantata in modo atemporale» e «in questo modo essere vista come l'evoluzione superiore della sua forza spirituale» e come il suo «atto originario».⁹⁰ Entrambe le asserzioni sono tuttavia unificabili⁹¹ solo mediante il ricorso all'«onnipotenza eterna» di Dio⁹² che crea e sostiene la connessione naturale nella sua interezza e – dal momento che non c'è in essa alcuna modificazione, alcuna differenza tra potere e volere, volere e sapere, sapere e fare – in un solo atto indivisibile ordina e opera tutto ciò che si sviluppa nella forma temporale del creato e si compie nella connessione operativa del vivente secondo leggi imperscrutabili, ma ordinate da Dio.⁹³

⁸⁹ *DF*, II, pp. 116, 135.

⁹⁰ *DF*, I, p. 224; *DF*, II, pp. 120, 145.

⁹¹ La loro tensione è tematizzata già nel § 13 dove giunge ad una certa visibilità la discrepanza implicita nel loro confronto. Qui si procede a respingere, per l'apparizione del Redentore, il concetto di una «assoluta» soprannaturalità e soprazionalità, e riguardo alle sue opere si giunge ad affermare che «nella ragione umana [è] in certo modo già posto ciò che viene prodotto dallo spirito divino» e che in questo senso «lo Spirito divino può essere pensato come il culmine supremo della ragione umana e la differenza tra i due come eliminata» (*DF*, I, p. 225)

⁹² *DF*, I, p. 407.

⁹³ Non si può presentare qui un'interpretazione della parte generale della dottrina della fede, come sarebbe necessario fare in vista del chiarimento della dottrina delle fede e delle osservazioni che seguono. Nondimeno, si può qui almeno rimandare a quelle notazioni che risultano decisive per il contesto che affrontiamo. La parte generale della dottrina della fede trova la propria idea guida, cui riconduce «tutti gli attributi divini da trattare nella dottrina cristiana della fede», nella «causalità divina» (*DF*, I, p. 401) – adeguatamente al suo fondamento nella assoluta dipendenza. La causalità divina viene definita «onnipotenza divina», nella misura in cui coincide «per estensione» con l'intera causalità finita e naturale, e viene definita come «eternità divina», nella misura in cui si oppone ad ogni causalità nell'ambito dell'azione reciproca e in quanto «causalità atemporale assoluta» condiziona, oltre a tutto ciò che è temporale, il tempo stesso (*DF*, I, pp. 406, 409). Allo stesso modo, nella misura in cui essa, in quanto «causalità non spaziale assoluta», condiziona tutto ciò che è spaziale e lo spazio stesso, viene denominata «onnipresenza» di Dio (*DF*, I, p. 413). Con l'idea dell'eternità divina escludente ogni trasformazione, ogni «cambiamento» e ogni decisione arbitraria di Dio (*DF*, I, pp. 224, 338, 344, 413), cade in Dio anche ogni differenza tra «reale e possibile», tra potere, volere e fare (*DF*, I, pp. 423 ss.); allo stesso modo la sua «onniscienza» è comprensibile solo in quanto «spiritualità assoluta» della sua onnipotenza che tutto produce (*DF*, I, pp. 430 ss.). Ma per la sua intera attività di creazione e sostegno, entrambe «considerate in sé e per sé» «assolutamente uguali» (*DF*, I, p. 325), nasce la necessità di pensarle come un *unico* atto atemporale (*DF*, I, pp. 331, 371) che si orienta verso il singolo solo nella misura in cui questo è allo stesso tempo «completamente condizionato» dal contesto naturale e viene «causato da altro» (*DF*, I, pp. 364, 427). Poiché

Era una pretesa di Schleiermacher quella di aver superato con tale soluzione la contrapposizione, diffusa tra i suoi contemporanei, tra razionalismo e sopranaturalismo. Pure mi sembra che proprio la dottrina della fede, che dovrebbe puntellare questo accordo, porta alla luce il dislivello problematico dell'intero progetto e lo consolida definitivamente. Poiché quanto essa, influenzata dalla critica fichtiana del teismo tradizionale, respinge con una cura ancor più zelante, è proprio ogni possibilità di uno speciale agire divino. Risulta perciò annullata la differenza tra creazione e predestinazione, superata ogni promessa nella provvidenza e nella saggezza onnipotenti di Dio, diventata impensabile la storia della libertà in cui Dio stesso si rivolge all'uomo e lo chiama ad essere partecipe del suo amore. All'attività totale di Dio, libera dal tempo,

«il mondo venne creato e ogni singolo in quanto tale venne creato solo nel e con l'intero e ugualmente per l'altro come per se stesso» (*DF*, II, p. 195). Per questa ragione la «certezza interiore della dipendenza assoluta di ogni cosa finita da Dio» e la «convincione perfetta che tutto è completamente condizionato e fondato nell'intero contesto naturale» sono unificabili senza concorrenza e distinguibili in qualità di «punti di vista» (*DF*, I, pp. 368 ss.). È però esclusa l'idea che solo mediante l'onnipotenza di Dio «in un tempo qualsiasi qualcosa possa accadere», poiché piuttosto mediante essa «è sempre già posto tutto ciò che deve divenire mediante la causalità finita, certo nel tempo e nello spazio» (*DF*, I, p. 421). Quale comprensione della storia e della libertà umana corrisponda a questi presupposti è ancora da mostrare. Ma in ogni caso, essi spiegano gli sforzi di Schleiermacher di pensare per l'apparizione di Cristo un concetto di «sovranaturale» correlato al «contesto storico esistente» in cui è entrato ma a partire da cui non si lascia concepire (*DF*, I, pp. 206, 222; *DF*, II, pp. 134, 145) e che riguardi dunque solo l'«entrata del redentore nel mondo», l'«inizio della sua vita» (*DF*, II, pp. 116, 145; *L*, p. 174). Poiché in questo modo sarebbe possibile unire l'«impiantare» del divino che si fece largo con Gesù, in quanto «atto eterno» di Dio e, allo stesso tempo, «l'apparire temporale di quest'atto» potrebbe essere inteso «come un atto fondato nella disposizione originaria della natura umana e preparato da tutto ciò che lo ha preceduto» (*DF*, I, pp. 223 ss.), come un atto «originario» della natura umana, cioè, «come un suo atto non affetto dal peccato» (*DF*, II, p. 145), ma pur tuttavia come la «manifestazione di un nuovo grado nello sviluppo» di questa natura, manifestazione «condizionata da ciò che l'ha preceduta» (*DF*, II, p. 116). La novità originaria dell'apparizione di Cristo doveva dunque, alla luce della sua provenienza «dalla sorgente universale della vita spirituale» (*DF*, II, p. 134), essere tanto più assicurata mediante la stessa idea che univa al contempo l'agire creatore e perfezionatore di Dio all'unità di un «contesto naturale per noi irraggiungibile» (da intendere «in un senso superiore», *DF*, II, p. 146): mediante il richiamo all'«unità dell'idea di Dio» e alle «leggi» donate dall'eterna «risoluzione» di Dio alla natura umana, e tuttavia inaccessibili alla visione umana (*DF*, I, pp. 222, 224; *DF*, II, pp. 116, 146, 161). In qualunque modo si voglia giudicare questa costruzione, essa conosce in ogni caso una differenza tra cristologia e antropologia solo all'interno dell'«identità della natura umana» (*DF*, II, p. 116), dunque solo in quanto graduale. Ciò viene non da ultimo confermato dal fatto che a Schleiermacher riesca di attribuire un segno particolare all'«essere di Dio» nel redentore, che anche già la seconda edizione definisce «autentico», rispetto all'essere di Dio nelle restanti creature razionali solo mediante il ricorso all'offuscamento e all'inibizione della coscienza di Dio in tutti gli uomini tranne che in Cristo (*DF*, II, pp. 142 ss.).

come Schleiermacher la pensava, egli poteva corrispondere solo esplicitando l'accadere della salvezza, del peccato e della grazia come processo evolutivo della natura umana.⁹⁴ E, per tale ragione, resta difficile comprendere perché la ragione, una volta giunta presso se stessa, non abbia qualificato il Redentore come «fattore di progresso»⁹⁵ della sua propria storia.

4. *Per la critica delle premesse filosofiche*

Il carattere problematico dell'ermeneutica schleiermacheriana della fede risiede secondo me nel fatto che risulta chiusa tra l'idea che la dottrina della redenzione e la cristologia si limitano a tematizzare la realizzazione di ciò che già l'antropologia assicura come fondo essenziale o l'idea che – viceversa – l'antropologia già comprende sul piano dei contenuti quanto dovrebbe essere stato dato per la prima volta da Gesù.⁹⁶ Questo circolo rinvia fin da subito alla sua impostazione. Schleiermacher ha compreso anche la sua dottrina della fede solo come elaborazione di quanto è posto nel sentimento della dipendenza assoluta.⁹⁷ Una prospettiva critica che volesse accontentarsi di singole considerazioni teologiche

⁹⁴ Già F.Ch. Baur ha notato che qui in realtà la coscienza soggettiva di Dio, il sentimento della dipendenza assoluta «si auto-media con se stesso». Cfr. F.Ch. BAUR, *Die christliche Gnosis oder die cristliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tübingen 1835, p. 634.

⁹⁵ *DF*, I, p. 216.

⁹⁶ Riguardo all'antropologia di Schleiermacher, O. Bayer ha parlato di una «dilatazione ontologico-fondamentale di una comprensione dell'esistenza del tutto determinata sul piano ontico», e cioè della fede cristiana nella creazione e, per questa ragione, ha definito la rappresentazione della fede cristiana da essa promossa come un procedimento che «non è tautologico solo perché il criterio della comprensibilità di ciò che deve essere compreso costituisce il segno distintivo formalizzato di ciò che deve essere compreso» (O. BAYER, *Was ist Theologie? Eine Skizze*, Stuttgart 1973, pp. 43 ss.). Ma il prezzo per questa «ontologizzazione della grazia» risulterebbe essere la differenza ormai «quantitativa» tra peccato e grazia (p. 50). Nella misura in cui Schleiermacher reclama effettivamente non solo l'idea nella finitezza radicale della ragione ma anche la certezza di Dio in quanto possibilità essenziale dell'uomo, le considerazioni di Bayer mi sembrano indovinate ed anche chiarificatrici. Ma se ne dovrebbe dedurre che bisogna rinunciare in assoluto al riferimento ad un «trascendentale» suscettibile di garantire «la continuità antropologica» nel peccato e nella grazia (p. 48)? Il compito stabilito non coincide piuttosto con la questione se questo «trascendentale» possa essere determinato in modo che insieme alla umana disponibilità verso la rivelazione di Dio diventi allo stesso tempo visibile la sua essenziale indisponibilità, e cioè il rapporto tra fede e ragione in quanto rapporto di determinazione?

⁹⁷ Cfr. *supra*, nota 93.

risulterebbe in ritardo a fronte della consistenza imponente che caratterizza la dottrina della fede di Schleiermacher, nelle sue parti singole e nella sua interezza. Come può una tale prospettiva critica rifiutarsi di vedere le conseguenze, se ha trascurato di osservare le decisioni preliminari?

Torniamo allora ancora una volta all'inizio, all'analisi della coscienza temporale. Ciò che li Schleiermacher ha sviluppato in maniera convincente (come per altre vie hanno fatto le filosofie dell'ultimo Fichte e dell'ultimo Schelling) è la cognizione della fatticità insondabile della ragione, un risultato tra l'altro rilevante sul piano teologico, perché consentiva di verificare la determinazione decisiva per l'idea di un Dio distinto dal mondo e dall'uomo e di presentare l'argomento decisivo nel confronto con Hegel e Feuerbach.⁹⁸ Si consideri anche per un momento se a Schleiermacher non importasse solo di questa determinazione, e cioè della possibilità teorica dell'esperienza di Dio. La presenza di Dio per l'autocoscienza, occasionalmente indicata anche come «rivelazione originaria»⁹⁹ e «rapporto esistenziale immediato»,¹⁰⁰ costituirebbe poi una premessa teologica – se ne potrebbero indicare buoni motivi. Che tuttavia Schleiermacher abbia inteso la cosa altrimenti, non solo lo dimostra l'intero impianto argomentativo e il suo impiego successivo, ma anche la sua incapacità di ammettere l'ateismo come possibilità teorica.¹⁰¹ Ciò che nella sua dialettica possiede lo status di una premessa – Dio in quanto fondamento di possibilità del conoscere e dell'agire¹⁰² – viene visto dalla dottrina della fede

⁹⁸ Che il tardo Feuerbach abbia ricondotto il sentimento umano di dipendenza a «nient'altro che un'origine naturale» (L. FEUERBACH, *L'essenza della religione*, pp. 3 ss.) si deve già per questo valutare come una ricaduta al di sotto del livello di riflessione raggiunto da Schleiermacher, dal momento che questi aveva già messo in luce il fatto che l'esistenza della libertà sia inspiegabile a partire dalla connessione naturale (DF, I, p. 160). Allo stesso modo, nella misura in cui la comprensione della contingenza era collegata alla trascendenza di Dio, egli poteva opporsi a ragione ad una sua assimilazione ai «dogmatici speculativi» ed al fatto che si mettesse sullo stesso piano la coscienza di Dio da lui indicata come «l'essere di Dio nell'uomo» con l'autocoscienza divina, dunque con «Dio stesso» (L, p. 132). Che la trascendenza di Dio possa essere da parte sua verificata riflessivamente solo sulla strada dell'autoriflessione della ragione – un'ermeneutica della fede potrebbe disattendere questa acquisizione teorica di Schleiermacher (così come di Fichte, Schelling e Kierkegaard) solo al prezzo di lasciare completamente inevasa la questione della sua giustificazione filosofica.

⁹⁹ DF, I, p. 162.

¹⁰⁰ L, p. 126.

¹⁰¹ DF, I, pp. 310 ss.

¹⁰² Cfr. su questo E. HIRSCH, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, pp. 285-299; H.W. SCHÜTTE, *Das getröstete Denken. Zu Schleiermachers Dialektik*, in D. LANGE (ed), *Friedrich Schleiermacher 1786-1834*, pp. 72-84.

come una certezza fondata nell'essenza umana: la coscienza di Dio è inscindibile dall'«intelligenza nella sua funzione soggettiva».¹⁰³ È rimasto forse celato a Schleiermacher il fatto che la sua identificazione di coscienza della contingenza e coscienza di Dio conteneva delle opzioni in alcun modo suscettibili d'esser garantite da un punto di vista filosofico?

In ogni caso mi sembra più che una semplice casualità il fatto che la sua analisi rivendichi anche la coscienza della libertà, ma non prenda mai in considerazione il momento incondizionato della libertà umana, il suo aprirsi e rapportarsi originario.¹⁰⁴ Nondimeno,

¹⁰³ *DF*, I, p. 313. Qui la notazione di Barth secondo cui Feuerbach avrebbe compromesso la teologia di Schleiermacher mi sembra possedere il suo appiglio filosofico decisivo. Quanto più essenziale e immediata è, infatti, l'assimilazione della coscienza di Dio con quella di sé, tanto più evidente è la sua identificazione con quest'ultima e la sua decifrazione in chiave antropologica. Ciò potrebbe venire compensato seguendo il destino moderno del problema di Dio. Sui paralleli notevoli che l'interiorizzazione della coscienza di Dio da parte di Schleiermacher presenta con l'accertamento meditativo di sé e di Dio proposto da Descartes, ha posto l'accento O. Bayer, il quale ha esplicitato, riguardo a Feuerbach, come questi poteva far riferimento a Schleiermacher proprio per la svolta psicologica della sua critica della religione (O. BAYER, *Umstrittene Freiheit*, pp. 64 ss., 104 ss.; O. BAYER, *Was ist das: Theologie?*, pp. 12 ss., 19 ss.). Nel frattempo occorre ancora osservare che il richiamo di Feuerbach a Schleiermacher come «difesa» delle sue «considerazioni dedotte dalla natura del sentimento» (*Zur Beurteilung der Schrift "Das Wesen des Christentums"*, in L. FEUERBACH, *Werke in sechs Bänden*, a cura di E. THIES, VIII, Frankfurt a.M. 1975, p. 211), nonché la corrispondente critica teologica a Schleiermacher, funziona solo nella misura in cui, nella valutazione, egli si spinge oltre il risultato della sua analisi. Se si segue tale risultato solo fino alla comprensione della fatticità della ragione, è possibile proprio utilizzarlo come argomento contro Feuerbach.

¹⁰⁴ L'analisi ha dimostrato, ed è stato inoltre ripetutamente sottolineato da Schleiermacher, che «senza ogni sentimento della libertà ... un sentimento puro della dipendenza non sarebbe possibile» e che questo non svanisce mai davanti al mondano (*DF*, I, pp. 160, 311, 390). In questo senso, il motto di Hegel secondo cui per Schleiermacher il cane sarebbe il miglior Cristo, va a vuoto. Allo stesso modo, risulta chiaro che – nella misura in cui «deve partire completamente da noi quella coscienza in rapporto alla quale noi dovremmo avere un sentimento di libertà assoluta» (*DF*, I, p. 160) – la libertà, vincolata nella sua realtà alla ricettività e disposta verso il dato, non può essere «pura». Ma con il rimando all'ovvietà che la libertà umana non è assoluta ne è stato già detto l'essenziale? Sorprendente è già il fatto che Schleiermacher non rifletta espressamente sulla possibilità dell'analisi nella misura in cui questa si basa su di un atto di libera riflessione e non riguarda ciò che è dato nella ricettività, non da ultimo visto che egli aveva scelto la certezza di sé come evidente punto di partenza e continuo punto di riferimento. Piuttosto, la rappresentabilità dell'«io in sé» – per quanto puntata verso l'accertamento dell'identità dell'io nel suo «mutevole esser-così» – viene solo menzionata per restare in seguito ignorata, mediante il rinvio all'«agilità indeterminata» della pura coscienza di sé e alla sua appartenenza realmente indissolubile ad un momento della «passività stimolata» (*DF*, I, pp. 155, 160). All'impostazione dell'analisi della coscienza esistente non solo corrisponde il suo metodo di riflessione esterna (diversamente dall'evidenza genetica e dall'autoriflessione del pensiero raggiunti da Fichte), ma forse si spiega attraverso di essa anche l'illusione sull'effettiva partecipazione della libera riflessione (e decisione) alla coscienza della contingenza e di Dio (cfr. *infra*, nota 105). In conseguenza di

bisogna tener presente che quando un uomo risolve l'ambivalenza della sua esperienza esistenziale oscillante tra paura e fiducia sollevando la questione di un fondamento assoluto e ponendola come corrisposta,¹⁰⁵ in quel momento questi agisce entro questa

ciò, è necessario rilevare che anche l'incondizionatezza formale della libertà, che appare nel suo decidersi originario così come nella sua capacità di porsi in rapporto con tutto (anche con la propria esistenza e con il suo fondamento), non riceve in Schleiermacher alcuna considerazione. Piuttosto, il suo interesse si concentra nell'escludere davanti a Dio ogni sentimento della libertà (in quanto inconciliabile con la sua «dipendenza assoluta» da lui, *DF*, I, p. 311; *L*, p. 130), nel collegarla piuttosto alla connessione naturale in quanto «parte vivente» (*DF*, I, p. 311) e nel pensare la sua dipendenza da Dio nel modo in cui è richiesto dall'eternità della sua onnipotenza. Se dunque la libertà non viene in questo modo sacrificata alla necessità del meccanismo naturale universale, pure questa viene sussunta – anche se in quanto caso estremo in cui la coscienza del sé si dilata a coscienza del mondo e racchiude tutto il finito in un sentimento di dipendenza ormai puro – in un concetto di «causalità» che si estende da parte sua ad ogni vivente, solo in qualche modo «sussistente per sé» e «semovente» (*DF*, I, p. 389), e che permette all'interno della «vita individualizzata» solo differenze nel grado della libertà (*DF*, I, pp. 390, 395, 584). La chiusura della connessione naturale nella quale ogni cosa, in virtù della «causalità in essa impiantata», condiziona tutto il resto così come viene da esso condizionata e nella quale il singolo «per sé», come pure il suo «posto ... nell'ambito dell'interazione reciproca universale» è voluto e disposto da Dio ed è inoltre determinato «dalla sua misura nelle cause più libere» (*DF*, I, pp. 375, 385, 393, 420, 422, 426, 435), rende ora comunque superflua ogni «interazione reciproca ... tra creatore e creatura» che doveva esporre Dio al cambiamento e degradarlo alla «sfera della limitatezza» (*DF*, I, pp. 376, 584; *DF*, II, p. 520; *L*, p. 131). Viene abolita la possibilità che Dio eserciti, nel suo rispetto verso la libertà umana, «atti di autolimitazione» (*L*, p. 130). Ma anche le conseguenze antropologiche divengono, nonostante le differenziazioni, auspicabilmente chiare: per «libertà della volontà» si può solo intendere la «negazione di ogni necessità esterna» e il dato di fatto che nonostante la dipendenza assoluta «le attività dell'essenza libera sono comunque determinate dall'interno» (*DF*, I, pp. 584, 393); ed è già deciso il fatto che «il sapere divino intorno alle libere azioni degli uomini può coesistere con questa libertà» dal momento che altrimenti il parlare di una «risoluzione eterna» non aveva senso e la «storia diveniva qualcosa che Dio apprende solo poco a poco e il concetto di provvidenza avrebbe dovuto essere abbandonato totalmente» (*DF*, I, p. 442). Ora risulta anche comprensibile per quale ragione ogni «scelta», invece di valere come un momento essenziale della fede e del peccato, sia solo l'indizio di una «libertà fondata su oscillazione e insicurezza» (*L*, p. 136), per quale ragione il peccato possa da parte sua valere solo come disposto da Dio e solo come «inibizione» della coscienza di Dio e, infine, come «una contraddizione assoluta» con Dio non possa assolutamente essere possibile (*DF*, I, p. 589). Le conseguenze necessarie per il pensiero della storia risultanti da tali presupposti sono evidenti; così come le caratteristiche peculiari dell'etica di Schleiermacher (cfr. *infra*, nota 106).

¹⁰⁵ Che in questo sia presente una struttura di pensiero a più strati, è dimostrato anche dal rimando di Schleiermacher alla coscienza di Dio. Poiché questo riassume 1. La riflessione sulla struttura invariante della libertà reale in quanto unità di spontaneità e ricettività, 2. La riflessione su questa struttura in quanto indisponibile per la libertà stessa e non fondata da essa e 3. La posizione della provenienza della libertà così costituita come assolutamente sottratta al sapere. Ma mentre i primi due passaggi della libera riflessione sono accettabili e le sue visioni non sono respingibili, il terzo, che mira a tutto ciò che deve essere assicurato mediante un qualche sapere, implica almeno la premessa (da parte sua comprensibile solo a partire dall'incondizionatezza formale della libertà, ma effettivamente discutibile) che il fatto della libertà per avere senso non possa essere assunto come infondato. Ma si dimostra

libertà – guidato, in particolare, dall'esigenza che l'incondizionata intenzione di senso di questa libertà (derivata appunto dalla sua incondizionatezza formale), non sia inutile. Ma questo significa anche che la certezza di senso della libertà, essa stessa indisponibile, può solo essere donata. Per Schleiermacher, la rivelazione di Dio poteva solo affermare ciò che è posto nell'essenza dell'uomo. Così come la rivelazione rafforzava solamente quella fiducia nell'efficacia storica della ragione che sostiene l'intera sua etica e che egli condivideva con la maggior parte dei suoi contemporanei.¹⁰⁶ Era l'ottimismo storico di un'epoca che credeva di creare a partire dalla propria ragione, laddove in verità consumava un'eredità storica. Si tratta anche di una autocertezza della ragione che, di fronte alla realtà non conciliata, non lasciò ad Hegel altra scelta, alla fine del suo sistema, se non dichiarare che è affare del «presente temporale, empirico» come questa «riesca a trovare l'uscita dal suo conflitto» e «si configuri».¹⁰⁷

Schleiermacher ha compreso la libertà come spontaneità del vivente. Una comprensione più radicale della libertà non solo avrebbe dovuto modificare profondamente la sua interpretazione

assolutamente insostenibile anche la tesi proposta da Schleiermacher della immediatezza della coscienza di Dio, così come prima già la tesi della coscienza della fatticità della nostra esistenza (se pure Dilthey e Heidegger l'abbiano seguita). Si tratta infatti di chiedersi con quale diritto possa essere ancora ritenuta immediata – se pure appaia solitamente come non sviluppata – un'autocoscienza la cui determinatezza può essere accertata solo a partire da un qualcosa di mediato e mediante la negazione di una coscienza assoluta della libertà (cfr. anche K. CRAMER, *Die subjektivitätstheoretischen Prämissen*, pp. 150-159).

¹⁰⁶ Sul processo di unificazione di ragione e natura come tema fondamentale dell'etica schleiermacheriana e la sua valutazione ottimistica dello sviluppo culturale, sul suo affidarsi all'obiettività del mondo etico, da comprendere in riferimento o piuttosto da descrivere come carattere normativo, sul suo anteporre la dottrina della bontà a quella della virtù e del dovere, la sua estensione del concetto di persona e di individualità e il suo abbandono del singolo, sulla sua riduzione di opposti assoluti, qualitativi (bene e male, libertà e necessità) a opposti di carattere quantitativo-relativo, sulla sua esclusione della tematica della coscienza autentica e del perdono così come in generale sul punto di vista schleiermacheriano a proposito del rapporto tra cristianesimo e cultura cfr. E. HIRSCH, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, pp. 547-559; H.J. BIRKNER, *Schleiermachers christliche Sittenlehre*, pp. 46-49, 91-93. D. SCHELLONG, *Bürgertum und christliche Religion*, pp. 43 ss., ha parlato della teologia di Schleiermacher come di «una teologia in balia del pensiero evoluzionista», mentre E. Herms parte dal presupposto che la figura della vita etica presente a Schleiermacher fosse «il processo etico sotto condizione del cristianesimo» e che la sua «stessa etica filosofica è stata sviluppata sotto questa condizione del cristianesimo (appunto della vita del suo autore)». Cfr. E. HERMS, *Reich Gottes und menschliches Handeln*, in D. LANGE (ed), *Friedrich Schleiermacher 1768-1834*, pp. 161-192, 166-180.

¹⁰⁷ G.W.F. HEGEL, *Lezioni di filosofia della religione*, II, trad. it., Bologna 1974, p. 426.

di Dio e della storia, ma avrebbe potuto anche aprire il circolo tra antropologia e cristologia. La grazia sarebbe stata concepibile come quell'evento in cui perviene a noi per la prima volta ciò in vista di cui siamo stati creati. Impossibile sarebbe divenuta la riduzione del peccato a problema inerente lo sviluppo della ragione. Che il peccato, come diceva Kierkegaard, è una «malattia nello spirito» stesso,¹⁰⁸ il «voler essere sé» dubbioso della libertà che si crede finita ed è spaventata dalla coscienza della sua contingenza – questo Schleiermacher lo aveva dissimulato già nell'impostazione. E in questo modo aveva reso inaccessibile una comprensione che invece è irrinunciabile per il chiarimento della storia della libertà nella sua dialettica effettiva e da cui non si può più tornare indietro – in ogni caso oggi, nello stadio della sua crisi.

5. *Conseguenze per un'ermeneutica antropologico-trascendentale della fede*

Vorrei provare a formulare queste conseguenze in sei tesi, che sono in relazione con i problemi sistematici, a mio parere centrali, sollevati dalla teologia di Schleiermacher e che dovrebbero chiarire la prospettiva che ha guidato la mia adesione e la mia critica al suo progetto.¹⁰⁹

– Il riferimento essenziale della fede a Gesù Cristo può divenire chiaro solo se viene preso in considerazione il vincolo che ne lega il contenuto alla forma della sua comunicazione. Perché Dio stesso si è rivelato come amore nella predicazione, nella morte e nella risurrezione di Cristo, e questa verità viene garantita nella sua determinazione solo se si riconosce che è liberamente data, che Gesù Cristo costituisce l'origine insuperabile della storia della fede e che quest'ultima risulta sì correlata alla storia della ragione, ma non è in essa superabile. Mediante la memoria e la speranza, la preghiera e il ringraziamento, la fede cristiana trascende il potere di disposizione proprio della ragione.

¹⁰⁸ S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, pp. 11 ss.

¹⁰⁹ Per un ulteriore chiarimento e per una realizzazione di questo cfr. Th. PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, München 1985, pp. 45-75, pp. 88-124; sull'importanza per la teologia di un pensiero filosofico-trascendentale riferito alla tematica della libertà cfr. anche W. KASPER, *Das Wahrheitsverständnis der Theologie*, in E. CORETH (ed), *Wahrheit in Einheit und Vielheit*, Düsseldorf 1987, pp. 170-193, 186 ss.

– Alla verità della fede può corrispondere solo un pensiero filosofico che mostri la disponibilità dell'uomo per questa verità e che, allo stesso tempo, riconosca che essa non può né derivarsi né prodursi a partire da sé: un pensiero, dunque, riferito alla libertà. È infatti proprio dell'essenza della libertà umana che la realtà a lei adeguata possa solo esserle donata: il riconoscimento mediante i propri simili e, ancora di più, la comunicazione che Dio offre di sé.

– I problemi dell'ermeneutica antropologica della fede risultano evitabili ed i suoi compiti realizzabili solo con la rivendicazione di un pensiero filosofico-trascendentale conseguente. Il pensiero della libertà si dimostra all'altezza di tale compito dal momento che con il ricorso alla validità incondizionata della libertà segue una pretesa della ragione e valorizza un'istanza vincolante con cui ottiene sia una comprensione dell'essenza formale di questa incondizionatezza, sia una conoscenza precisa dei suoi limiti. Esso non crea né garantisce la realtà, il cui significato umano esamina e dischiude. Ciò vale per tutte le condizioni e tutti i contenuti di una libertà storicamente realizzantesi. Ciò vale innanzitutto per l'autodimostrazione di Dio quale fondamento assoluto dell'esistenza e del senso della libertà.

– La mediazione antropologico-trascendentale della fede può comprendersi solo come un momento nella sua tradizione. Già secondo la propria possibilità fattuale tale mediazione si conosce come dipendente dall'accadere il cui senso essa è impegnata a mediare. E senza la prassi della fede, da cui proviene ed a cui rimanda, essa sarebbe priva di oggetto, assiomatica o ideologica.

– La mediazione antropologico-trascendentale della fede costituisce tuttavia un momento irrinunciabile, in ragione del fatto che permette di argomentare nella disputa sulla destinazione dell'uomo di cui la fede cristiana entra a far parte. Essa sostiene l'offerta del Vangelo e la sua pretesa di corrispondere alla ragione anche nella contraddizione determinata, poiché comprende (vincolata com'è all'intenzione incondizionata della libertà umana e della libertà di tutti) a partire dall'essenza antinomica dell'uomo (in quanto libertà finita) tanto l'intenzione incondizionata quanto le aporie della sua realizzazione autonoma e risulta in grado di riconoscere la necessità di un'autodeterminazione fallita, di smascherare la logica mortifera dell'autoaffermazione e di sottoporre a una critica fondata sia l'andamento effettivo della storia della libertà, che le situazioni da questa create.

– Altrettanto irrinunciabile tale mediazione risulta per la spiegazione della stessa verità tramandata, la cui importanza per l'uomo essa contribuisce a dischiudere. È possibile e giustificato pensare a Dio come libertà perfetta che sola può garantire l'incondizionato dover essere che gli uomini intendono quando accettano se stessi e si riconoscono incondizionatamente l'un l'altro. E non contraddice la sua perfezione il fatto che Dio determini se stesso a lasciarsi determinare dalla libertà dell'uomo – solo a condizione che si trovi questa perfezione nella fedeltà e originarietà del suo amore, le cui possibilità non si esauriscono mai. Ma Gesù Cristo è «immagine originaria» dell'uomo, poiché egli è l'esistenza di Dio per noi. Poiché la nostra libertà ha conosciuto la sua determinazione definitiva solo quando l'amore deciso di Dio, mediato dalla libertà – per quest'amore immediatamente determinata e ad esso corrispondente – di Gesù, è diventato esso stesso realtà umana. La nostra redenzione non consiste dunque nel raggiungere la nostra essenza, ma nella possibilità di vivere a partire dal rivolgersi di Dio a noi. La redenzione risiede nel fatto che – poiché l'amore di Dio ha resistito alla contraddizione del peccato, rompendo il dominio della morte sulla vita – ci è garantita un'autodeterminazione divenuta libera dalla legge della paura e dell'autoaffermazione. E in questo modo ci viene aperto un agire storico consapevole di esser sostenuto e orientato dalla promessa già conferita.

Il fatto del peccato e la costituzione dell'identità umana

Un contributo all'appropriazione critica
dell'antropologia di Wolfhart Pannenberg¹

Tra le cose che ci si preoccupa più di sollecitare che di realizzare rientra la necessità per la teologia odierna, e specialmente per l'antropologia teologica, di un confronto serio con le nozioni e le costruzioni teoriche delle scienze umane. Ci sono, però, delle eccezioni. Con la sua *Antropologia in prospettiva teologica*, Wolfhart Pannenberg ci presenta un lavoro così ampio, dettagliato e tendenzialmente esaustivo da poter essere considerato un'opera pionieristica.² Da sempre particolarmente impegnato contro la decisione di Karl Barth, da teologo, di «prendere come punto di partenza Dio stesso» (p. 17), Pannenberg propone da tempo una tesi altrettanto marcata, secondo cui la prima e fondamentale decisione («se il discorso su Dio può rivendicare un contenuto teoretico di verità o non deve essere invece valutato come un'espressione irrazionale di atteggiamenti umani altrimenti interpretabili») può essere presa soltanto sul «terreno dell'argomentazione antropologica».³ Considerato il quadro dell'antropologizzazione moderna dell'idea di Dio, come quello della concentrazione antropologica della sua contestazione ateistica, si attribuisce proprio all'antropo-

¹ Testo della conferenza tenuta (in forma leggermente ridotta) il 12 gennaio 1990 a Tubinga e il giorno 11 giugno 1990 a Bochum su invito della Facoltà di Teologia cattolica. Lo stile della conferenza è rimasto, per la gran parte, invariato. Il contributo è stato originariamente pubblicato in «ThQ», 170 (1990), pp. 267-289, con il titolo *Das Faktum der Sünde und die Konstitution menschlicher Identität. Ein Beitrag zur kritischen Aneignung der Anthropologie Wolfhart Pannenberg's*.

² W. PANNENBERG, *Antropologia in prospettiva teologica*. Una semplice indicazione di pagina all'interno del testo accompagnerà le citazioni tratte dall'edizione italiana di quest'opera.

³ W. PANNENBERG, *Idea di Dio e libertà umana*, pp. 454-455.

logia teologica il «carattere di teologia fondamentale».⁴ In quanto tale, essa deve partecipare non solo della riflessione filosofica sulla soggettività, formulando magari un giudizio autonomo sulla storia del problema. Altrettanta attenzione deve prestare anche al «lato esterno» della problematica del soggetto, vale a dire alle diverse discipline dell'antropologia empirica.⁵

Quest'ultima idea era stata già presentata nel ciclo di conferenze pubblicate nel 1962 con il titolo *Che cos'è l'uomo?*,⁶ nei termini di un'interpretazione del fenomeno dell'apertura dell'uomo al mondo come «espressione» della sua dipendenza da una realtà infinita trascendente ogni finito.⁷ Anche l'antropologia presentata a partire dal 1983 – che si rivolge alla «realtà dell'essere umano in tutta la sua ampiezza» e con l'ambiziosa intenzione di tematizzare «la dimensione religiosa della realtà umana nella sua particolarità strutturale e nelle più importanti forme di manifestazione» (p. 7) – fonda il proprio programma sulla base di motivi familiari, ma mette subito in chiaro in modo vigoroso come l'appropriazione teologica della ricerca antropologica non-teologica possa essere solo un'appropriazione critica. E ciò non solo a causa del rischio che la teologia corre di «rimaner compressa nelle strettoie antropocentriche» (p. 16) già lamentato da Barth, ma anche a motivo dell'opprimente circostanza storica per cui nelle scienze dell'uomo empiricamente orientate – da quando queste si sono emancipate da una tradizione metafisica teologicamente vincolata e sono state promosse a fondamento della cultura secolarizzata emersa dopo le guerre confessionali – si è fatta sempre più largo la tendenza a mettere in ombra, fino a renderlo irriconoscibile, il «significato costitutivo del rapporto religioso proprio dell'essere umano» (p. 19). L'interesse dichiarato di Pannenberg è di restituire alla «coscienza pubblica della natura dell'uomo la dimensione religiosa che le è propria» e, in tal modo, di contrastare la svalutazione culturale degli «enunciati specificamente cristiani riguardanti l'uomo» (pp. 8 ss.). La sua opzione teologica sui fenomeni trattati dalle scienze umane deve procedere criticamente e dimostrare quanto la loro «descrizione secolare» rappresenti solo «una concezione

⁴ *Ibidem*, p. 458.

⁵ *Ibidem*, pp. 458-461.

⁶ W. PANNENBERG, *Che cos'è l'uomo? L'antropologia contemporanea alla luce della teologia*, trad. it., Brescia 1974.

⁷ W. PANNENBERG, *Idea di Dio e libertà umana*, p. 459.

provvisoria» e che, perciò, gli «stati di fatto ... una volta approfonditi, mostreranno un'altra dimensione, questa davvero rilevante sul piano teologico» (p. 21). La possibilità di tale dimostrazione riceve nel libro di Pannenberg il nome di «ipotesi generale». L'ambizioso progetto attinge la fiducia necessaria al proprio svolgimento teoretico dalla credenza nel fatto che «il Dio della Bibbia è il Creatore dell'intera realtà» (p. 20).

Le riflessioni che mi accingo a svolgere mirano ora ad un'«appropriazione» a sua volta «critica» dei risultati della ricerca di Pannenberg. Senza poter fare altro che accennare alla ricchezza di materiali e di idee contenuta nella sua opera, occorre osservare più da vicino due questioni. La prima, ispirata ad alcuni motivi della teologia fondamentale, riguarda la dimostrazione delle «implicazioni religiose e dunque pure rilevanti sul piano teologico» presenti nei «fenomeni antropologici rilevati per via empirica» (p. 22). Con quale legittimità e con quale pretesa di validità ha luogo tale dimostrazione? E cosa ne segue per lo statuto e la ricezione teologica dei risultati così conseguiti? La questione, sebbene costantemente presente, sarà esplicitamente affrontata su di una base più ampia solo alla fine della trattazione.

La seconda questione persegue, con la necessaria limitazione imposta dal tema, interessi squisitamente dogmatici. Se ne chiariscono le motivazioni a partire dalla concezione ermeneutica secondo cui ad ogni interpretazione in chiave teologica delle «implicanze di una ricerca ... a carattere non-teologico» (p. 21), per come l'intende Pannenberg, si accompagna sempre un'interpretazione degli stessi risultati dell'interpretazione teologica. Sebbene l'antropologia di Pannenberg intenda iscriversi nell'orizzonte del «teologico-fondamentale» (p. 23) e voglia mantenere (nella misura in cui si tratta di mostrare le implicazioni religiose delle scoperte delle scienze umane) la sua argomentazione svincolata dalle premesse della fede, alla lunga fornisce (interpretando e appropriandosi teologicamente dei risultati di tali analisi) comunque contributi significativi anche in materia di dogmatica. Ciò vale specialmente per i due temi centrali dell'antropologia teologica: la somiglianza con Dio ed il peccato. Quali apporti fornisce Pannenberg alla problematica del peccato e del peccato originale, con la propria ricerca empirica? Vorrei ora concentrarmi proprio su questo tema così tormentato della storia della teologia, il quale pare, fino ad oggi, non aver ancora esaurito la propria dinamica interna. Discutendo il contributo di Pannenberg

sull'argomento, presenterò un punto di vista che avrà poi un ruolo decisivo anche nella discussione sulle questioni che abbracciano l'intero campo della sua antropologia.

1. *Somiglianza con Dio e peccato nell'impostazione di Pannenberg*

Anzitutto, qualche breve cenno sull'impianto dell'opera per poterne inquadrare i temi. Il filo conduttore tematico che collega tutte le singole ricerche è costituito dalla problematica identitaria, ovverosia la questione dell'origine del Sé e delle condizioni soggettive e oggettive dell'identità umana. Dimostrare le implicazioni religiose ivi contenute, risulta poi lo scopo precipuo delle ampie discussioni che vi sono dedicate. Sul piano metodologico, Pannenberg sceglie di procedere da punti di vista fondamentali, ma ancora astratti, a punti di vista concreti, in modo tale che ogni nuovo giro di questioni presupponga, assumendoli, i risultati di quello precedente. In questa maniera, la prima parte (quella che fa riferimento alla biologia umana, alla ricerca comportamentistica e all'«antropologia filosofica») fornisce anzitutto una descrizione essenziale dell'uomo in rapporto al regno animale. Vi si elaborano, inoltre, i lineamenti strutturali della forma di esistenza umana. Nella seconda parte (svilupata in rapporto alla psicologia analitica, sociale ed evolutiva) viene trattato il processo della formazione individuale dell'identità all'interno del proprio campo sociale, mentre la terza si occupa del mondo culturale quale terreno comune di ogni identità individuale. Qui si entra in maniera decisa nell'ambito del dibattito della filosofia del linguaggio e della filosofia politica, dell'antropologia culturale e della sociologia.⁸ Egli conclude, poi, con alcune riflessioni sul concetto di storia, che intende come «principium individuationis» (p. 558) per il processo reale di formazione dell'uomo nel cammino della sua destinazione, e che interpreta teologicamente come luogo della presenza efficace dello spirito creatore di Dio.

Volgiamoci adesso alla prima parte, nella quale sono contenute le enunciazioni fondamentali relative alla dottrina del peccato. Tale

⁸ Secondo l'impostazione di Pannenberg, è un fatto autoevidente che la discussione e l'appropriazione teologica delle scoperte delle scienze umane debbano coniugarsi anche con accurate delucidazioni in campo storico e teologico e impegnarsi nel confronto con le direttrici filosofiche di maggior rilievo.

dottrina risulta, però, comprensibile solo a partire dall'esposizione della dottrina della somiglianza con Dio, che Pannenberg sviluppa in connessione con la ricerca antropologica empirica e come interpretazione dei suoi reperti specifici. Egli si basa principalmente sui lavori della cosiddetta «antropologia filosofica», fornendo per quest'opzione una spiegazione convincente. Secondo Pannenberg, infatti, sia l'interpretazione radicalmente empiristica che quella per così dire aprioristica del comportamento umano si dimostrerebbero insufficienti. Il modello behavioristico stimolo-risposta non riuscirebbe a dar ragione della singolarità del comportamento umano in quanto «comportarsi», né la spiegazione attraverso schemi di comportamento innati sarebbe in grado di far luce sulla sua «plasticità» e «instabilità naturale» (p. 35). In tal modo, Pannenberg riporta nuovamente al centro dell'attenzione il tema della «posizione speciale» dell'uomo all'interno dell'evoluzione del vivente che Max Scheler e Arnold Gehlen avevano chiamato «apertura mondana» e che Helmuth Plessner aveva caratterizzato con l'espressione «eccentricità». La spiegazione scheleriana di questo fenomeno si rifaceva ancora ad un principio particolare dello spirito e Plessner concepiva l'eccentricità, descritta quale capacità di autoriflessione (e di presa-di-distanza dalle cose), come «una modificazione strutturale della vita stessa» (p. 39) e simultaneamente come uno stato di cose originario. Gehlen riconduce, invece, l'apertura mondana allo iato tra percezioni e pulsioni, e la carenza istintuale alla costituzione corporea dell'uomo quale «essere mancante» (p. 41).

Decisivo per il ragionamento di Pannenberg risulta la sua distanza dalla tesi di Gehlen, nella valutazione della situazione biologica dell'uomo, ed in particolare il suo distacco dalla concezione fondamentale dell'uomo come un essere che crea sé stesso agendo. Pannenberg, assume piuttosto una prospettiva che crede di rinvenire già in Herder (al quale anche Gehlen aveva fatto riferimento). Herder infatti ha visto nelle debolezze costitutive dell'uomo, «il più derelitto dei nati di natura» (p. 45), solo la contropartita della sua disposizione naturale per la ragione e per la libertà, nonché della sua vocazione all'autoperfezionamento. Si tratta d'un autoperfezionamento la cui direzione Dio stesso ha inscritto nel cuore dell'uomo con la propria immagine, la cui meta, dunque, è rappresentata da un'umanità unificata con la religione. La realizzazione di tale autoperfezionamento, al di là dell'attività razionale e al di là dell'esperienza, dipende però dalla tradizione e dall'ammaestramento

derivante dai propri simili, è guidato dalla provvidenza divina e deve essere inteso come storia della formazione dell'uomo in vista della propria destinazione: essere ad immagine di Dio.

Sebbene il pensiero di una «immagine divina che diviene» (p. 53) s'incontri già nell'Umanesimo rinascimentale, e continui a vivere nell'Illuminismo come idea della perfettibilità morale, Herder vi collega proprio quegli elementi che Pannenberg considera essenziali.

In primo luogo, si elimina la dottrina teologica tradizionale di una condizione originaria di perfezione dell'uomo e dunque della sua perdita – sia questa compresa come perdita della sola comunione attuale con Dio (la *iustitia originalis*), oppure anche della naturale disposizione ad essa (come perdita dunque della somiglianza con Dio in quanto proprietà strutturale formale dell'essenza umana). Al posto della dottrina dello stato originario subentra la «dottrina della destinazione dell'uomo» e la teologia evangelica del diciannovesimo secolo, dopo che anche Schleiermacher ebbe rifiutato la concezione storicizzante della storia biblica dell'origine, si è attenuta perlopiù a tale prospettiva, espressamente a partire da K.G. Bretschneider e I.A. Dorner (pp. 57 ss.). Pannenberg respinge tassativamente le successive innovazioni della dottrina del «peccato originale» – come quelle tentate da Emil Brunner pur senza voler sostenere la realtà storica della perdita di uno stato di perfezione originaria – considerandole «tentativi così artificiosi di salvataggio», inconciliabili inoltre «con le conoscenze che oggi noi abbiamo sulle origini storiche dell'umanità» (p. 61). La loro intenzione, pur sempre giusta, si fonda sull'esperienza della contraddizione effettiva con la destinazione dell'uomo, unita alla coscienza di un compito «che l'uomo non ha mai portato a termine» (p. 61). Già all'interno della stessa tradizione biblica, alla prospettiva mitica dell'età originaria propria della narrazione jahwetica del paradiso si contrappone il crescente significato della storia e del futuro come orizzonte del compimento (p. 61).

In secondo luogo, Pannenberg attribuisce notevole importanza allo scetticismo con cui Herder prendeva vieppiù le distanze dall'ottimismo degli illuministi contemporanei e dalla loro idea dell'auto-realizzazione morale, sebbene anch'egli, «figlio del proprio tempo», ancora sottovalutasse la minaccia che il Male rappresenta per l'uomo (p. 63). Il suo concetto di formazione, che mette insistentemente in risalto la dipendenza dalla tradizione, l'influsso della

collettività e anche l'azione della provvidenza, corrisponde esattamente al sapere circa l'ambivalenza della disposizione costitutiva dell'uomo, nella quale sono racchiuse sia la sua perfettibilità che la sua corruttibilità (p. 56).

Il terzo merito di Herder consiste, secondo Pannenberg, nel superamento della riduzione della «problematica del vivere umano ... all'impegno di tipo morale». Herder avrebbe parlato, infatti, dell'essenziale «riferimento dell'uomo all'intervento divino della grazia» (p. 57) proprio perché pensava al «futuro della sua vocazione» come a ciò «che costituisce già l'uomo nelle caratteristiche della sua esistenza naturale» (p. 65). In fondo, come potrebbe l'efficace intenzione creatrice di Dio restare totalmente esteriore alla costituzione esistenziale dell'uomo? Pannenberg ritiene tuttavia necessario esprimere questa problematica in maniera più chiara di quanto non abbia fatto Herder. Si tratterebbe non solo di affermare la coappartenenza essenziale tra la modalità specificamente umana di attuazione vitale e la dipendenza dalla realtà divina, come ha fatto Scheler, ma di «sviluppare dettagliatamente in termini argomentativi» (p. 72) tale problematica a partire dai fenomeni stessi. Esattamente questo è il percorso che Pannenberg intraprende, mettendo in luce come momento primario sia dell'apertura mondana e della concretezza descritta da Scheler, sia dell'eccentricità indagata da Plessner, l'auto-trascendenza dell'uomo, intesa come capacità di essere «in altro da se stesso» – e, di contro alla mancanza di distanza propria degli animali, come capacità di essere in altri da se stessi «*come* altri» (pp. 66 ss.).

Analizzando da vicino quest'attuazione, ci torneremo in seguito, risulta che questa è possibile grazie al fatto che la sua presa – sebbene in maniera perlopiù inespressa – non si limita a spaziare sulla totalità del mondo, e sull'«insieme degli oggetti, dati e possibili, della nostra percezione», ma è capace di lanciarsi anche oltre (p. 74). In quest'attuazione – così Pannenberg – «l'uomo si comporta in modo eccentrico rispetto alla realtà che gli è data», giacché vi resta ancora «riferito ad altro da se stesso, ora però ad un Altro che sta al di là di ogni oggetto del suo mondo, e che al medesimo tempo comprende il mondo intero», assicurandogli così «una possibile unità del suo vivere umano» nel mondo (p. 75). Dunque, il riferimento religioso è, non importa se tematizzato in quanto tale oppure no, un attributo inalienabile della forma di vita umana, nonché una dimensione essenziale – ciò necessita di una ulteriore

dimostrazione –, la vera «sostanza» (p. 106) di ogni mediazione sulla via che conduce l'uomo alla propria determinazione eccentrica, consistente nel «potersi ritrovare» in altro (p. 78).

Quanto detto finora getta luce sui punti deboli decisivi per la dottrina del peccato di Pannenberg. Egli ritrova il punto d'accesso in Plessner, che ha sottolineato «la tensione tra centralità ed eccentricità dell'uomo» (p. 88). Tale tensione – nella misura in cui l'Io accede a entrambi i poli della differenza, cioè è altrettanto originariamente presso l'altro quanto presso il proprio corpo – non va concepita (come sembra avvenire in Plessner) in contrasto con l'Io o con l'autocoscienza corporea. La tensione tra centralità ed eccentricità dell'uomo va piuttosto concepita come polarità appartenente alla struttura dell'Io stesso, come tensione nell'autocoscienza tra la forma di organizzazione centrale dell'uomo, che questi condivide con gli animali superiori e che culmina nel centro dell'Io, e la sua altrettanto costitutiva determinazione eccentrica (pp. 90 ss., 118). Qui sta la «radice della frattura dell'Io». E la frattura diventa acuta quando l'essere presso l'altro diventa per l'Io un mezzo di contrapposizione e di appropriazione dispotica. In altre parole: quando l'Io, chiuso in sé stesso, tende ad utilizzare «*tutto* il resto come mezzo della propria autoaffermazione», smarrendo così, per «ironia della sorte», proprio se stesso. Il carattere fratturato dell'esistenza umana, notato anche da Plessner, va chiarito alla luce del fatto che la tensione presente nell'Io è provocata sempre a vantaggio dell'istanza centrale e della sua dominanza sulla determinazione eccentrica (p. 118).

Il teste principale a favore della possibilità di una ricezione teologica di tale scoperta, Pannenberg lo trova in Agostino e nella sua dottrina della concupiscenza, del falso desiderio, che rivolgendosi verso beni infimi scambia il mezzo con il fine (*uti e frui*) e, di conseguenza, rovescia l'ordine dell'universo. La difficoltà interpretativa relativa alla concupiscenza, così gravida di conseguenze sul piano della storia della teologia, riguarda la questione se la concupiscenza sia essa stessa peccato o conseguenza del peccato, oppure ancora il «materiale» del peccato, da questo distinto. Pannenberg presenta una spiegazione che anticipa la sua tesi fondamentale. Nella misura in cui l'Io concupiscente si vuole come fulcro e scopo ultimo, arrogandosi la posizione che nel vero ordine spetta al Creatore, il nucleo di questo desiderio coincide con la superbia egoistica e s'identifica implicitamente già con il peccato. Sebbene, nella sua

essenza, il peccato di superbia in quanto empietà, possa apparire anche di per sé, distinguendosi così dalla concupiscenza (pp. 97 ss.). Ma, anche se la profondità della perversione si dischiude solo nella luce della rivelazione, proprio l'esperienza del nesso fra superbia e concupiscenza e dell'allontanamento da Dio come conseguenza di un rapporto con sé e con il mondo,⁹ fornisce all'esposizione psicologica della peccaminosità umana in Agostino una forza rischiarante e una persuasività tutt'oggi ancora valida (pp. 57 ss.). Il suo limite, dovuto ai condizionamenti dell'epoca, risiede nel fatto che l'essenza del peccato è caratterizzata come perversione dell'ordine dell'universo e, solo in conseguenza di ciò, come umana perdita di sé, mentre nella modernità, classicamente nell'analisi kierkegaardiana del peccato come disperazione, proprio questa auto-contraddizione è posta al centro del concetto di peccato.

Ma come giunge all'uomo il peccato, da dove proviene il suo eterno potere d'attrazione? Come stanno le cose a proposito del suo inizio, della sua universalità, della responsabilità e della colpa? Dal momento che, col tracollo della dottrina classica dello stato originario e del peccato originale e della validità delle sue premesse, decadono naturalmente anche le soluzioni che questa poteva fornire a questi problemi, come è possibile adesso spiegare la genesi del peccato in maniera soddisfacente? La posizione di Pannenberg intorno a tali questioni si profila attraverso il rifiuto delle concezioni che non si allineano con le sue determinazioni di partenza. Pannenberg fa anzitutto riferimento ai numerosi tentativi recenti di mantenere il discorso sul peccato allo scopo di salvare

⁹ A ragione Pannenberg insiste nel sostenere che il discorso della fede deve ricevere dal peccato e dalla relativa sventura un appoggio reale per l'attuazione vitale e l'esperienza di sé dell'uomo: «Ma che dire di un messaggio che proclama la riconciliazione e la liberazione da un male il cui potere oppressivo e le conseguenze catastrofiche non sarebbero otto gli occhi di tutti, ma dovrebbero prima essere creduti per poi potersene liberare?». Anche la consapevolezza del fatto che «la perversione in cui vive l'uomo implichi pure un'incapacità a vedere la propria miseria e a sollevarsi dal proprio stato», non esclude «la possibilità di appellarsi alla sua stessa vita per confutare una simile impostazione» (pp. 102 ss.). Pannenberg sottolinea ancora opportunamente l'esistenza di un nesso dimostrabile fra superbia e concupiscenza e la possibilità di interpretare questo comportamento da un punto di vista teologico come «allontanamento da Dio». Qui, però, deve essere chiaro che la caratterizzazione della superbia come allontanamento da Dio non può essere più dimostrata come portato necessario di quello stato di cose a sua volta dimostrabile. Infatti, anche se (sulla scorta di Kierkegaard, all'incirca) si riuscisse a mostrare che voler essere se stessi senza Dio (nel senso del voler-fondare-se-stessi e perciò del dover-affermar-si) significhi mancanza di verità e, di conseguenza, disperazione, non sarebbe ancora detta l'ultima parola sulla realtà di Dio.

la responsabilità umana, tentativi che seguono «posizioni di tipo origenistico» (p. 150) nel senso di una decisione preesistente (come nel caso di Julius Müller, già nel secolo precedente), oppure posizioni esistenzialistiche o idealistiche nel senso di una «determinazione di totalità», di una «decisione originaria» e di un «atto vitale» (pp. 150 ss.), oppure ancora di un «salto» nell'«esistenza alienata» (pp. 324 ss.). Tali le varianti più importanti, rappresentate da Paul Althaus, Emil Brunner, Karl Barth e Paul Tillich. Tutti falliscono, non riuscendo a chiarire in maniera convincente la priorità logica dell'evento della caduta, e potendo solo postularla come qualcosa di già sempre avvenuto o di perduto. Lo stesso vale per le impostazioni che partono dal coinvolgimento sociale degli individui. Questa linea collega il kantiano «regno del male» in cui gli uomini «si preoccupano d'influire negativamente sulle condizioni naturali dei propri simili e di arrecare del male gli uni agli altri» (p. 142), passando per la rappresentazione della «vita collettiva del peccato» in Schleiermacher – «in ciascuno l'opera di tutti e in tutti l'opera di ciascuno» –, alle idee di Albrecht Ritschl sul collegamento dei singoli al soggetto del male collettivo (p. 143), fino ad arrivare alle impostazioni di Piet Schoonenberg e Karl Rahner sull'«essere-situato» dell'uomo e sulla «determinatezza di colpa nella situazione di libertà» (p. 144).¹⁰

Contro di esse Pannenberg propone una riflessione sulla impossibilità di cogliere la radicalità della perversione interna al soggetto stesso attraverso il ricorso al contesto della vita sociale, in cui è sempre possibile una presa di distanza (p. 145). Ma perché allora, ci si potrebbe domandare, non lasciar scaturire il peccato dalla libertà e accettare la sua inspiegabilità ultima? L'argomento principale, che Pannenberg riprende da Schleiermacher, contro questa opzione è il seguente: perché un'origine del peccato «senza una precedente inclinazione al peccato» sarebbe inconcepibile (p. 113) – una inclinazione al peccato «che precede ogni presa di posizione personale» (p. 145). Kant ha pensato, sì, il «male radicale», pur se radicato nell'ambivalente costituzione fondamentale della libertà dell'essere razionale finito, come scaturito da una «azione intelligibile»,¹¹

¹⁰ Naturalmente, bisognerebbe collocare su questa linea anche quel discorso sul «peccato sociale» e «strutturale» che oggi gode di ampio consenso.

¹¹ Si veda al proposito ed in particolare in merito alle differenziazioni del concetto kantiano di libertà, K. KONHARDT, *Die Unbegrifflichkeit der Freiheit. Überlegungen zu Kants Ledere vom Bösen*, in «ZPhF», 42 (1988), pp. 379-416.

descrivendolo (solo) come un rovesciamento dell'ordine morale delle motivazioni dell'agire umano. Ma neanche a lui è riuscito di comprendere la radicalità del male, vale a dire «le sue radici nell'attuazione del vivere umano (p. 95). Proprio come Julius Müller, il quale si è attenuto alla «libertà formale» quale facoltà di scelta tra bene e male, e come presupposto del senso di colpa e della responsabilità (pp. 125 ss.). Egli ha insistito, inoltre, sulla parte della libertà nella perversione egoistica dell'autocoscienza (fondata nella coscienza divina) la cui «mediazione sensibile» sarebbe misconosciuta e l'origine del peccato diventerebbe «praticamente incomprensibile» (p. 98). Analoga l'obiezione a Ricoeur. La sua distinzione tra la sproporzione essenziale quale debolezza costitutiva dell'uomo e la realtà del male, la distinzione tra fallibilità e caduta, si fonderebbe su di un'astrazione irrealistica (pp. 116 ss.).

Anche Kierkegaard, il quale ha tentato con la famosa analisi dell'angoscia un approccio psicologico all'origine del peccato, ma senza voler oltrepassare il suo limite qualitativo, non si è sbarazzato dell'argomento schleiermacheriano della «peccaminosità già presente». Infatti, l'angoscia, sostiene Pannenberg richiamandosi all'analitica heideggeriana dell'Esserci e della cura di sé, non sarebbe la «determinazione intermedia» ricercata nel passaggio da un'innocenza originaria al peccato, bensì proprio l'«espressione» del peccato (p. 114).

Quali altre spiegazioni ci restano quindi? La tesi di Pannenberg è che, poiché «ogni uomo nella sua struttura esistenziale è determinato già sempre dalla centralità dell'Io» e questa auto-referenzialità forma il nucleo essenziale del peccato, «il peccato non è solo e anzitutto qualcosa di morale, ma alcunché di strettamente intrecciato alle condizioni naturali del nostro esserci» e in queste «radicato» (p. 120). In questo senso, stando alle ulteriori delucidazioni, l'uomo è effettivamente «*per natura* peccatore» e tuttavia la sua «natura essenziale» è ben fatta, giacché la sua struttura include anche la determinazione eccentrica, direi quasi come un compito (p. 121). Anche un volere «perpetuante» il peccato è sempre già attivo, anche se non in maniera esplicita (p. 122). Si può parlare perfino di colpa e responsabilità, a patto però di rinunciare all'astratto artificio di una libertà d'indifferenza neutrale rispetto al bene e al male, commisurando piuttosto la libertà alla sua reale possibilità di trascendenza del dato presente, senza fondare la responsabilità dell'uomo sulla autorialità delle condizioni che hanno dato inizio

alla sua vita, ma sull'ambizione d'assumere come proprio lo stato di chiusura artistica, al fine di trasformarlo e superarlo. Un'ambizione, che non lo riguarda solo da un punto di vista esteriore, ma che è già radicata nella sua essenza ed è presente come vocazione del proprio Sé nell'esperienza della coscienza morale, in forma di consapevolezza della propria destinazione (pp. 124-134). La contraddizione con Dio però, già implicitamente presente nel desiderio e resa cosciente dalla legge, viene svelata pienamente nella sua profondità e generalità solo attraverso il Crocifisso risorto. Solo nella sua luce il peccato universale diventa riconoscibile «retrospettivamente» in quanto presupposto reale della redenzione, e allo stesso tempo diventa esigibile e accettabile per gli individui il giudizio della colpa (pp. 152-155). Quindi, l'universalità del peccato è «per un verso empiricamente rilevabile nella concupiscenza e nelle sue implicanze ... per l'altro (peccato come colpa al cospetto di Dio) la sua universalità si dischiude alla luce della destinazione dell'uomo, così come ci è stata rivelata in Gesù Cristo» (pp. 157 ss.).

2. *Peccato, libertà, identità: problemi e prospettive*

Iniziamo le nostre considerazioni con gli elementi di maggior risalto del progetto coerente di Pannenberg. Non conosco nessun'altra dottrina del peccato (fatta eccezione per quella di Schleiermacher) che rinunci così incondizionatamente a collegare l'origine del peccato alla libertà umana. Il concetto di responsabilità in Pannenberg, nonostante molti aspetti significativi,¹² non può nascondere il fatto

¹² Fra questi, a mio giudizio, rientrano i riferimenti al nesso fra rivelazione e conoscenza qualificata del peccato, nonché i cenni al significato della redenzione (e del perdono) in quanto abilitazione all'ammissione di colpa e ad un'assunzione della realtà della colpa che sia anche disponibile al cambiamento. Bisogna sottolineare, inoltre, che l'attualità e lo sviluppo della coscienza della responsabilità sono mediati dall'incontro di un'altra libertà e del suo carattere ingiuntivo. Ciò non significa né che sia già chiarita l'assunzione dell'obbligazione, né che sia fondata la sua pretesa di validità assoluta. Di un'analoga fondazione necessita pure la pretesa prescrittiva della «determinazione eccentrica» dell'uomo rilevata solo sul piano empirico-descrittivo. La proposta di Pannenberg di considerare la legge morale kantiana come «espressione della determinazione eccentrica dell'uomo nel medium della sua tematizzazione totalizzante» non ha evidentemente in vista questa problematica della validità. Si ricollega, piuttosto, ad una critica alla «trattazione astratta della tematica morale» in Kant (p. 95). Se la critica trascendentale kantiana ha solo determinato la forma incondizionata della volontà morale, tuttavia la sua aspirazione (in conformità alle sue intenzioni) dovrebbe consistere piuttosto nel porre la questione dell'attualità incondizionata

che un uomo non può essere colpevole del determinarsi delle condizioni in cui si trova solo perché se ne assume la responsabilità. Ma non può essere colpevole neanche nel senso della autorialità. È la situazione di partenza naturale dell'uomo quella da cui secondo Pannenberg scaturisce il male e quella che, sebbene non si tratti ancora di un male «morale» o «intenzionale», tuttavia deve essere chiamata «peccato» a causa di quella sua chiusura sia a Dio che alla destinazione dell'uomo, per quanto rimanga celata anche a se stessa (p. 166). Il peccato è il *terminus a quo* da cui ha inizio la storia della formazione del genere umano, che ha Dio come guida e creatore.¹³

Ma perché, ci si potrebbe chiedere, caratterizzare un tale inizio («che precede ogni presa di posizione personale») come peccato? Naturalmente sarebbe sbagliato pensare qui solo ad un problema terminologico. Ho l'impressione, infatti, che il vero motivo risieda in una peculiare comprensione della libertà. Quale capacità concreta di trascendenza di una situazione vitale data, secondo Pannenberg, la libertà si fonda nell'anticipazione della «possibilità reale» di essere se stessi, e ad essa va commisurata (pp. 274, 128). Così fondata e rivendicata nella «massima identità possibile» (p. 125), la libertà umana è essenzialmente «libertà per il bene». Una libertà di scelta tra il bene e il male sarebbe perciò, secondo Pannenberg, un pensiero altrettanto contraddittorio di quello di una libertà di fronte al bene o di fronte a «Dio che è il fondamento della nostra futura identità e quindi sinonimo di bene» (p. 131). Proprio questa contraddizione sarebbe il prezzo pagato dai padri della Chiesa nella disputa contro la gnosi per la riconduzione del peccato alla libertà di scelta umana – una spiegazione che contraddice il «pensiero

della volontà nomotetica e nell'indagare il relativo fondamento dell'obbligazione morale: cfr. H. KRINGS, *System und Freiheit*, pp. 57 ss.

¹³ Si vedano in particolare le osservazioni su Herder (pp. 45 ss.) e quelle sulla «storia come processo di formazione del soggetto» (pp. 577 ss.): «Se la storia dell'umanità deve essere il processo di formazione dell'uomo fino a giungere ad un'umanità perfetta, ciò è possibile solo grazie all'azione della provvidenza divina» (p. 592). Pannenberg ha anche sottolineato spesso come la provvidenza debba essere intesa, ovviamente, «non come determinazione degli eventi precedente il corso della storia». Ciò nondimeno, «l'anticipazione dello stato finale dell'identità umana, che diventa così il quadro di riferimento per gli scopi dell'agire umano, la si deve all'ispirazione proveniente dal sapere su Dio come meta della storia, ed inoltre anche ad un sapere circa le intenzioni di Dio sull'umanità», che egli «coltiva e raggiunge non senza l'uomo, bensì rendendolo partecipe alla sua creazione, attraverso gli antagonismi degli scopi e degli interessi umani» (p. 592). Presupposto di queste osservazioni è il concetto di libertà umana elaborato da Pannenberg (ancora da discutere).

cristiano della grazia» (pp. 125 ss.). Qualcuno potrebbe preferire qualcosa di oggettivamente cattivo, è vero, ma sempre «sub ratione boni». È anche possibile che colui che sceglie si sbagli e subisca il potere della menzogna, ma questa non-libertà dovrebbe equivalere ad una coercizione (pp. 131-133).

Resta da chiedersi se questi argomenti dall'eterno potere di seduzione contro una neutrale libertà d'indifferenza non abbiano già superato e dimenticato il momento incondizionato della libertà umana, il momento veramente umano e – si potrebbe aggiungere¹⁴ – riconosciuto da Dio stesso: la sua capacità originaria, cioè, di rapportarsi a tutto, anche a Dio, alla propria esistenza e alla propria destinazione.¹⁵ Qualora si consideri, sulla base di fondamenti filosofici e teologici, indispensabile valorizzare questo aspetto della libertà umana,¹⁶ sarebbe necessario vagliare un'altra

¹⁴ Specialmente riguardo alla figura cristologica dell'agire storico di Dio: si veda in proposito Th. PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, pp. 97 ss., 176 ss.

¹⁵ Al carattere formalmente incondizionato della libertà e della sua articolazione nella condotta non viene prestata alcun'attenzione, dal momento che Pannenberg definisce con decisione la libertà come la «possibilità reale» di essere se stessi (p. 274), e che perciò misura la possibilità della «libertà formale» sulla relativa comprensione di una libertà reale (p. 128) e, corrispondentemente, riferisce le «possibilità positive di agire» solo ad un singolo agire «all'interno di una vita vissuta secondo uno schema di fondo» (p. 423) che lega il «comportamento vivente» al presupposto del «presente di un tutto vitale che trascende i diversi momenti» (p. 299) e parimenti la riflessione ad un universale sempre già dato in anticipo in quanto suo «campo di movimento» (p. 441). E poiché la relazione con Dio costituisce il «fondamento radicale» dell'identità umana (p. 552), poiché, nella tematizzazione di una realtà divina posta a fondamento dell'unità del mondo, è già sempre annunciato e presupposto anche un sapere circa il «mistero divino» (p. 443), ciascuna condotta libera viene valutata solo rispetto alle singole determinazioni riflessive della realtà divina. In tal senso, appare assolutamente coerente la critica a Karl Rahner, il quale (nonostante la fondazione assai simile della libertà umana) conserva tuttavia la possibilità anche di un «sì o no atematico» davanti a Dio (p. 131). Ci si può chiedere, dopo tutto, se le intenzioni di Rahner non siano forse giustificate e se non abbisognino magari solo di un'altra versione concettuale. Sebbene queste intenzioni siano da entrambe le parti motivate, proprio come nella classica disputa sulla grazia, trovo affatto indivisibile l'idea di Pannenberg secondo cui la riconduzione patristica del peccato alla libertà di scelta dell'uomo neghi il «pensiero cristiano della grazia».

¹⁶ L'impostazione filosofico-trascendentale qui avallata non deve in nessun modo condurre a quella «ipertrofia» di un pensiero soggettivo che risolve «ogni dato in azione» (p. 424). La libertà, quale istanza ineludibile del pensiero, non è il principio di tutta la realtà; piuttosto la libertà può avere chiarezza dei suoi molteplici condizionamenti e dell'indisponibilità della pienezza di senso ad essa correlativa attraverso una meditazione su se stessa. Sebbene formalmente incondizionata, essa non è immediata, ma è reale solo per il fatto che un reale complesso di condizioni viene grazie ad essa «fondato» e «posto», cioè distanziato (trasceso), affermato o negato (ovvero modificato) – cfr. H. KRINGS, *System und Freiheit*, p. 196. Vorrei qui, inoltre, osservare che è naturalmente impossibile sviluppare in questa sede tale impostazione, così come un'originale dottrina del peccato. Ci si deve accontentare di menzionare le opzioni principali del dibattito e le esigenze interne di

impostazione. Per quanto pesino i suoi condizionamenti naturali e per quanto possano rivelarsi opprimenti le sue oggettivazioni e le sue conseguenze, il peccato è essenzialmente un evento di libertà e la sua storia è coestensiva alla storia della libertà, del singolo e di tutti. Si dovrebbe prendere avvio da questa direttiva preliminare della tradizione – e non solo riguardo al problema della teodicea, ma anche in relazione al modo per altro assai discutibile, credo, in cui Pannenberg introduce l'uomo e la storia nel «movimento estatico della vita» (p. 605), che egli interpreta come opera dello Spirito Santo e che forma l'orizzonte teologico della sua antropologia.¹⁷

Cosa ne è della dottrina del peccato se si sceglie l'approccio della libertà? Anzitutto, bisogna dislocare la possibilità e l'origine del peccato all'interno del rapporto a sé dell'uomo, e più esattamente (con le parole di Kierkegaard) nel rapportarsi alla sintesi. L'uomo infatti esiste in quanto sintesi, a lui è affidato il compito di realizzarla – sintesi di finitezza e infinitezza, di necessità e possibilità, o come altro si voglia esprimere questa struttura polare.¹⁸ Oppure, ancora, (con una formulazione di principio), possibilità e origine del peccato sono da dislocare all'interno della relazione che l'uomo intrattiene con quel compito assegnato con l'esistenza della libertà finita e racchiuso nella sua essenza. Allo stesso tempo, se questo rapporto a sé non deve implicare e riguardare solo la relazione col mondo e con gli altri uomini, ma deve essere anche (proprio in quanto peccato) rapporto attuale a Dio, bisogna considerare anche un certo esser-chiamato dell'uomo da Dio concomitante alla storia della sua libertà, non importa a che livello di coscienza tematica.¹⁹

questo. Per la chiarificazione e la giustificazione dei presupposti qui discussi rimando al mio *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte* (n. 14), in particolare ai capitoli 4, 5 e 7; per altri aspetti del tema della libertà faccio riferimento al mio articolo *Freiheit*, in *NHThG*, 1 (1985), pp. 374-403.

¹⁷ Successivamente, viene alla luce nell'esistenza eccentrica dell'uomo «la dinamica vivificante dello Spirito ... in maniera intensificata» (p. 601), appare la «personalità come un caso particolare dell'attività dello Spirito» (p. 605). Inoltre, viene indicata la possibilità di una «teoria biologica dell'evoluzione pensata dalla prospettiva dell'attività dello spirito divino in ogni vivente», un teoria dell'evoluzione che non sarebbe necessitata «a transitare su un nuovo piano metodologico una volta giunta sulla soglia dello sviluppo dell'umanità» (p. 177).

¹⁸ S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, pp. 11 ss.

¹⁹ In questo senso, mi sembrano imprescindibili le premesse teologiche relative ad un «esistenziale soprannaturale» di Karl Rahner; solo che questo non dovrebbe (come in Rahner) essere determinato attraverso il contenuto specifico della rivelazione di Cristo. Si dovrà inoltre riflettere sulla circostanza che il fatto di una tale originaria avvedutezza circa la realtà divina non possa essere stabilito su basi sicure dalla riflessione filosofica.

A questo punto, andrebbe anzitutto identificata la differenza qualitativa tra disposizione al peccato e fatto del peccato, e andrebbero considerate le analoghe distinzioni di Kant, Kierkegaard e Ricoeur. Al polo della disposizione appartenerebbero le condizioni naturali dell'esistenza umana e la sua eredità storico-evolutiva, nonché l'ambivalente costituzione della libertà finita e, non da ultimo, l'imputabilità colpevole della situazione storica, la quale condiziona negativamente ogni libertà nella possibilità reale della sua autodeterminazione, affettandola fino nell'intimo, ed è inoltre rafforzata e prolungata dal consenso che riceve da vittime e carnefici, implicandoli tutti nella cattività della colpa.

Con la differenza fra disposizione al peccato e peccato effettivo, si ripropongono naturalmente quelle difficoltà che il progetto di Pannenberg risolve in maniera elegante: le questioni dell'origine e dell'universalità del peccato. Ogni tentativo di comprensione trova, effettivamente, i propri limiti nell'indeducibilità della loro libera fatticità. La circostanza che il peccato riceva da me stesso il potere su di me è una questione va lasciata in sospeso.²⁰ Lo stesso vale per la circostanza che io sia costretto ad riiniziare ogni volta ciò che avevo già cominciato.²¹ Così, l'inizio della storia del peccato e quella della libertà si perdono nell'oscurità, sia nel caso particolare sia in quello generale. E tuttavia non mancano alcuni varchi per la comprensione. Appartiene all'esistenza della libertà umana l'avere davanti a sé come compito, sempre di nuovo, la decisione vincolante per se stessa e per la propria destinazione fondamentale, una decisione in cui l'uomo assume sé stesso come soggetto responsabile (in tal senso si «costituisce» anche in quanto tale), senza che si possa dire che non fosse precedentemente attiva come capacità di relazionarsi.²² La storia del Male, allora, non dovrebbe essere pensata

²⁰ Si vedano i penetranti chiarimenti di J. WERBICK, *Schulderfahung und Bußsakrament*, Mainz 1985, pp. 77 ss.

²¹ *Ibidem*, pp. 73 ss.

²² Proprio per quest'aspetto della problematica del peccato, potrebbe essere particolarmente rilevante la dottrina kantiana del «male radicale» presente nel suo scritto sulla religione (le citazioni fanno riferimento alla *Akademieausgabe*, VI). Se si considera la distinzione kantiana fra il libero arbitrio quale capacità caratteristica della «natura dell'uomo» (p. 22) di formare massime (distanziandosi dagli impulsi della sensibilità), da una parte, e la libertà della volontà (dunque della volontà morale autonomamente determinata), dall'altra, e si aggiunge che in corrispondenza con l'incondizionata obbligatorietà della legge morale solo la libertà tra le leggi morali (il soggetto della moralità) può valere come scopo incondizionato, allora si può caratterizzare il «male radicale» – vale a dire la tendenza innata e nondimeno «da noi stessi innescata» «a posporre le motivazioni provenienti dalla legge

come scelta del Male in quanto Male, ma piuttosto come rifiuto di questa decisione (possibile) incondizionata per il Bene.

Gli stessi risultati sono osservabili anche da una prospettiva teologica. Bisognerebbe abbandonare la rappresentazione di un «peccato originale» drammatico e prestare attenzione a ciò che Hans Urs von Balthasar ha descritto come «analogia del peccato» e legge del suo incremento: il fatto cioè che «la conoscenza del Dio della caritatevole autorivelazione, quanto più è profonda, tanto più accresce anche il peccato compiuto nei suoi confronti». ²³ Il Sì manifesto di Dio trae fuori dalla sua latenza il No perfetto del peccatore. Allo stesso modo in cui il Sì rende possibile la conversione, il Male provoca un risucchio verso il peggio, e la prepotenza di chi vuol aver sempre ragione (tipica del peccatore) è caratterizzata da una tendenza a conservare quella ragione con l'uso di tutti i mezzi a disposizione. ²⁴

Non meriterebbe qui una più adeguata valutazione anche il significato dell'angoscia? Questa è «espressione» del peccato e una

morale ad altre motivazioni (non morali)» (pp. 30, 32) – come condizionamento del riconoscimento imposto senza condizioni dello scopo incondizionato e quindi come fallimento della determinazione propriamente umana. Invero, qui non viene scelto il male in quanto male, ma si sceglie il bene in maniera non incondizionata – e proprio questo è il male: un comportamento negativo di fronte al Bene, di cui si è consapevoli in quanto esigenza reclamata. Questo Male è una possibilità (e perciò anche un'azione imputabile) del libero arbitrio, poiché questo rappresenta il luogo in cui s'intrecciano i momenti intelligibili e sensibili dell'uomo, rendendo così problematico il riconoscimento della legge morale, proprio in quanto imposta. K. KONHARDT, *Die Unbegrifflichkeit der Freiheit*, ha parlato perciò della «libertà di sottodeterminazione», e ha definito questa sottodeterminazione come la «rinuncia cognitivo-volitiva alla possibilità (positiva) dell'autodeterminazione dell'uomo in quanto 'soggetto della moralità'» (p. 411). In sostanziale accordo con questa tesi (anche se in un altro contesto concettuale e motivazionale), H. KRINGS, *System und Freiheit*, ha definito il «rifiuto e la sottrazione in quanto ... origine del Male», sottolineandovi la «struttura della posizione» (pp. 67, 36). Sempre in riferimento a Kant, ma anche a Heidegger, P. HÜNERMANN ha messo in evidenza «il carattere di auto-assegnazione» della libertà e allo stesso tempo «la problematicità che si manifesta nell'uomo stesso di assentire a questo compito», mostrando anche il significato di queste osservazioni per la problematica del peccato (*Erlöste Freiheit. Dogmatische Reflexionen im Ausgang von den Menschenrechten*, in «ThQ», 165 [1985], pp. 1-14, qui pp. 7 ss.): «L'uomo sta 'davanti' alla decisione per il Bene. La libertà umana non si muove nella propria essenza come in qualcosa di saldo e di pieno, ma si trova a distanza» (p. 9). Credo che la stessa trama concettuale di questo discorso potrebbe essere sviluppata in maniera particolarmente incisiva e precisa anche in relazione a Kierkegaard, con particolare riguardo alla sua esposizione del passaggio dall'esistenza estetica a quella etica, nonché la sua analisi della «auto-elezione»; si veda in proposito H. FAHRENBACH, *Kierkegaards ethische Existenzanalyse (als «Korrelativ» der Kantisch-idealistischen Moralphilosophie)*, in M. THEUNISSEN - W. GREVE (edd), *Materialien zur Philosophie Kierkegaards*, Frankfurt a.M. 1979, pp. 216-240.

²³ H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, IV, Milano 1980-1986, p. 154.

²⁴ *Ibidem*, pp. 395, 153.

sua «forma fenomenica» nell'autocoscienza (pp. 130, 171) solo in quanto il peccato è stato assunto a legge della vita. Ma se ad ogni libertà spetta di decidersi per se stessa quale compito permanente e se deve, perciò, uscire dal suo nascondimento nell'immediato e nel molteplice scadimento. Se contemporaneamente, nell'astrattezza dell'auto-cerchezza, ogni libertà diventa consapevole dell'indisponibilità della sua esistenza contingente e del proprio senso e se, quindi, per trovare la propria identità a partire dalla libertà dell'altro, deve osare «affidarsi» all'altro. Se ogni libertà, anche nella fede, non cancella semplicemente l'angoscia, ma la domina e la sopporta: non appartiene allora forse l'angoscia essenzialmente alla libertà che si riconosce finita? L'effetto dell'angoscia è ambivalente, Kierkegaard lo ha descritto nei suoi due risvolti: come la «vertigine della libertà»,²⁵ che incatena la libertà a ciò che è disponibile e la spinge nella disperata dinamica dell'auto-accertamento compensativo; ma anche come una potenza coadiuvante «in direzione della libertà»,²⁶ giacché consuma le sue illusioni, conduce la libertà dinanzi a se stessa e pone nella crisi della scelta se credere oppure no, se confidare in Dio o disperarsi.

Dopo aver definito l'angoscia come compagna della libertà, adesso andrebbe considerata la partecipazione della libertà alla menzogna. Quanto spesso ha dovuto essere pronunciata la menzogna per diventare una menzogna vitale? Deriva solo da un percorso obbligato, o non è forse il risultato di un «soffocamento della verità» – secondo la formulazione di Balthasar – «di una coscienza primaria di ciò che è originariamente vero e deve valere, e il continuo acquietarsi nell'idea che non è vero e non vale»?²⁷ C'è poi il rifiuto di voler sapere ciò che già si sa perfettamente oppure si potrebbe sapere. Ed è proprio perché la decisione della libertà per il Bene fa problema, che esiste l'auto-destituzione di se stessi come soggetti di un agire morale responsabile. Già Kant aveva ravvisato il «Male radicale» nel fatto che l'uomo, di fronte alla rivendicazione

²⁵ S. KIERKEGAARD, *Il concetto di angoscia*, pp. 72 ss.

²⁶ *Ibidem*, p. 78. Sull'angoscia come potenza «formante» e «spirito coadiuvante» in direzione della destinazione dell'uomo, si vedano in particolare le pp. 182-191. Al riguardo, si veda anche T. KOCH, *Die Angst und das Selbst- und Gottesverhältnis. Überlegungen im Anschluß an Kierkegaards «Der Begriff der Angst»*, in J. ROHLS - G. WENZ (edd), *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre*, Göttingen 1988, pp. 176-195. Sul tema, inoltre, si veda E. DREWERMANN, *Psychoanalyse und Moralthologie, I: Angst und Schuld*, Mainz 1982 (trad. it. *Psicanalisi e teologia morale*, Brescia 1992).

²⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, IV, p. 151.

incondizionata del dovere, concede al suo amor proprio egocentrico delle deroghe perfettamente coscienti.²⁸

Questi cenni devono bastare per poter allargare, adesso, lo sguardo all'insieme dell'antropologia di Pannenberg, e collocarvi così le questioni che avevamo rilevate all'inizio. Si vede bene che il momento incondizionato della libertà umana mancante nella dottrina del peccato di Pannenberg non trova considerazione neanche altrove, a mio avviso con notevoli conseguenze in merito all'appropriazione dei suoi risultati. Le ricerche e il loro approccio empirico sono interessate complessivamente a mostrare le condizioni costitutive reali dell'identità umana e le loro implicazioni religiose, in consapevole antitesi rispetto alla filosofia della soggettività. L'argomento fondamentale contro la filosofia della soggettività consiste nel fatto che l'unità fra Io e Sé nell'autocoscienza non potrebbe essere il risultato di un'azione dell'Io (pp. 229 ss.), e che il pensiero dell'autocostituzione della soggettività sarebbe contraddittorio, dal momento che pone il soggetto contemporaneamente come principio e come risultato.²⁹ Quest'obiezione, declinata in una varietà di formulazioni, si rivolge non solo contro la filosofia trascendentale di Kant e Fichte, la quale affermerebbe «l'Io e la sua identità come fondamento trascendentale ultimo di tutte le prestazioni della coscienza» (p. 243), non solo contro le teorie kierkegaardiane sulla «scelta di sé» (p. 112) o la concezione di Sartre dell'«Io come totalità» (p. 245), ma anche contro la psicologia sociale di G.H. Mead e E.H. Erikson, in quanto Mead delimiterebbe la dipendenza sociale al «Me», al Sé sciolto dall'Io (p. 216), ed Erikson assumerebbe in modo irriflesso un Io stabile come istanza centrale organizzativa delle sue mutevoli sintesi egologiche (pp. 224 ss.).

Il disaccordo di Pannenberg si rivela già nel fatto che egli considera fin dall'inizio l'eccentricità umana, prendendo chiaramente le distanze dall'orientamento di Plessner sul fenomeno dell'auto-riflessione (pp. 39, 68 ss.), come originario «essere presso gli altri» e perfino come costituzione dell'Io «a partire dagli altri» (pp. 69, 77, 94): come la necessità dell'Io «di ricevere» in ogni momento l'unità di sé con se stesso (p. 119).³⁰

²⁸ Cfr. *supra*, nota 22.

²⁹ Esempi e (a seconda del contesto) varianti di questo argomento: pp. 65, 66, 70, 112, 185, 242, 272 ss., 424, 577, 605 ss.

³⁰ Cfr. p. 469: a causa della sua forma di vita eccentrica l'uomo, «malgrado ogni incentramento nell'io del proprio modo di comportarsi», «non è in se stesso l'unità del pro-

L'imponente fondazione di questa tesi, che rovescia la tradizionale relazione di Io e Sé divenuta corrente specialmente a partire da Fichte, parte con l'originaria «dimestichezza» dell'Io (ossia della coscienza) con se stesso, oggi molto discussa. Si tratta di una dimestichezza preriflessiva posta a fondamento della successiva formazione di un'autocoscienza esplicita e simbioticamente coestensiva all'intero contesto vitale che la racchiude, la quale – e ciò è decisivo – nel suo carattere semplicemente momentaneo è il fondamento del fatto che solo nello specchio del Sé socialmente costituito (cioè della totalità ad esso assegnata dei suoi stati, qualità e azioni) l'Io possa ottenere una continuità e un'identità capace di durare oltre il singolo attimo (p. 251). In tal modo, si getta un ponte per poter poi tematizzare il mondo della vita sociale e della cultura – la cui unità, pure, è costituita da una coscienza di senso collettiva (p. 457) – come il terreno di ogni identità individuale.³¹ Resta inoltre ancora da chiarire come siano possibili le prestazioni specifiche dell'auto-identificazione e soprattutto della distanza critica, che appaiono nell'ambito della differenziazione tra coscienza di sé e coscienza del mondo. La base per questa spiegazione è costituita, nuovamente, dal Sé socialmente mediato con cui l'Io, nel suo essere per sé proprio dell'autocoscienza, può sapersi identico o anche non identico (p. 271). Quest'ultima cosa, secondo Pannenberg, è pensabile soltanto sul fondamento di una certa presenza dell'ancora assente totalità del Sé, altresì della propria totalità esistenziale, una presenza che «è fondata da ultimo nel

prio essere. Ciò che deve conferire unità e identità alla sua vita, lo deve cercare al di fuori di se stesso». Occorre inoltre notare il rilevamento di un'analogia strutturale (eccentrica) dell'apertura mondana con la socialità umana e lo «extra nos» della fede (p. 77).

³¹ Cfr. p. 564: «Il centro che sta al di fuori l'uomo lo scopre nel mondo collettivo e nel suo ordinamento, ma soltanto nella misura in cui esso è per lui il luogo della presenza della realtà divina». Questa frase riunisce alcuni motivi essenziali delle riflessioni di Pannenberg nella III parte della sua opera. Anzitutto: «L'identità degli individui deriva, certo, dal contesto di vita sociale, ma trova la sua radicazione vera e propria solo nel rapporto con Dio» (p. 552). A ciò fa riscontro l'idea secondo la quale ogni formazione collettiva con il suo relativo ordinamento va compresa come «rappresentazione» della «vocazione umana che va oltre i limiti imposti dalle condizioni terrene, la vocazione a vivere in comunità», come «particolare manifestazione dello Spirito divino che opera in ogni vivente e che, proprio come nei singoli individui» può essere «sradicata dal rapporto con Dio» (pp. 553, 608). Da ciò segue: «La medesima verità su cui si fonda l'ordinamento sociale rende possibile anche l'autonomia dell'individuo nei confronti della configurazione fattuale che tale ordinamento assume». Ciò significa al contempo che solo su questo piano, su una «base religiosa» dunque, può trovare «la sua risoluzione l'antagonismo fra individuo e ordinamento istituzionale della società» (p. 513).

rapporto a Dio» (p. 276). Da ciò deriva il concetto di persona, che «è la presenza del Sé nell'istante dell'Io, nella pretesa che questo Io formula attraverso il nostro vero Sé e nella coscienza anticipatrice della nostra identità» (p. 275). E poiché, in questa chiamata, si annuncia contemporaneamente la realtà che fonda l'identità (p. 130), il teologo può postulare conclusivamente «che l'uomo è in quanto persona una creazione dello spirito» (p. 607).³²

Le analisi sul lato affettivo della formazione dell'identità corrispondono perfettamente, nel loro risultato, a tale caratterizzazione fondamentale. Esse affrontano il fenomeno della dimestichezza originaria dell'individuo con sé stesso e con la sua sfera simbiotica, per introdurre il concetto di sentimento e trarne l'implicito riferimento alla totalità e al Sé: «nel sentimento noi mostriamo di aver fiducia per il nostro essere nella sua totalità» (p. 288). Poiché «nel suo anticipare la vita nel suo complesso» (p. 289) il sentimento precede in quanto sua condizione il differenziarsi della coscienza di sé, del mondo e di Dio, esso può essere caratterizzato con Scheleiermacher come «presenza immediata di tutta un'esistenza indivisa» (p. 283). Il sentimento dell'alienazione corrisponde poi – almeno nella sua profondità – all'allontanamento di fatto dal «vero Sé» (p. 328), corrisponde dunque al carattere fratturato della forma d'esistenza umana che è stato identificato come peccato: allo stato della «chiusura a Dio e quindi pure al futuro della propria destinazione» (p. 314). Nel senso di colpa, questo contrasto ancora indeterminato diventa consapevole sulla scorta di un concreto fallimento e, contemporaneamente, l'Io (in quanto soggetto dell'azione) diventa oggetto della coscienza cognitiva. Dunque, la coscienza morale con la negatività del suo giudizio media il passaggio dal sentimento di sé alla vera e propria autocoscienza (p. 353). E, nella misura in cui il rapporto implicito a Dio si mostra in quanto tale ed è accettato, l'uomo viene anche «isolato dal mondo nella coscienza morale» e «liberato in vista di un'indipendenza critica» (pp. 355, 276).

Fin qui l'esposizione di Pannenberg. Le sue ricerche chiariscono in maniera convincente la genesi effettiva e le condizioni esterne

³² Pannenberg introduce questa formula come sintesi delle «condizioni di costituzione della soggettività» (p. 607). Questo significato integrativo si dischiude solo se si tengono presenti le argomentazioni della III parte sul mondo sociale e culturale, nonché l'interpretazione spiritual-teologica conclusiva dei risultati di tutta l'opera (pp. 596 ss.) – cosa che qui non è più possibile fare.

della costituzione di una reale identità umana. La possibilità, tuttavia, che con esse sia possibile sbarazzarsi della teoria trascendentale dell'autocoscienza e della libertà mi sembra alquanto discutibile. Anche solo per il fatto che – forse proprio a causa dello stretto collegamento del loro orientamento empirico con interessi teologici – quelle ricerche non tematizzano assolutamente, per quanto posso constatare, la struttura del soggetto nella sua interezza e la sua originaria capacità di relazionarsi e decidersi in quanto tali.³³ Il fatto che l'attualità di queste attuazioni sia sottoposta a molteplici condizionamenti non contraddice affatto la sua originarietà, giacché essere condizionato, mediato o occasionato non significa essere effettuato oppure anche solo essere completamente «costituito». Meriterebbe, pure, un esame approfondito stabilire se e in quali casi quelle attuazioni della libertà non potrebbero bastare a spiegare quei fenomeni che Pannenberg, invece, vede fondati

³³ Se ho compreso bene la concezione della costituzione dell'identità umana proposta da Pannenberg, il punto sta allora nel fatto che questa – col presupposto delle domestiche originarie dell'individuo con sé stesso, la quale implica un rapporto a sé non tematico e che per il resto (in conformità alla sua forma d'esistenza eccentrica) è riferita anche al contesto vitale simbiotico, ed è in quanto «simbiotica certezza d'essere del sentimento» dunque aperta sulla totalità del mondo e cosciente del suo «fondamento portante» (pp. 251, 288, 305 ss., 443) – cerca di rendere comprensibile la genesi dell'identità umana a partire dalla sue condizioni esterne e, in questo modo, evita ogni ricorso a facoltà e prestazioni spontanee dell'Io: con la fondazione della «svolta verso l'autocoscienza», con l'autoriflessione in cui diventa tematica la relazione a sé dell'individuo implicita nella forma di vita eccentrica», a partire dall'«essere presso altri uomini» (p. 214). Parimenti, con la riconduzione della continuità e dell'identità dell'Io alla stabilità del Sé costituito a sua volta socialmente con cui esso si sa identico (p. 255), o anche con il chiarimento della formazione dell'«unità della coscienza» a partire «dall'identità compresa da un punto di vista linguistico delle cose e del loro ordine» (p. 596). Per la comprensione dell'azione, Pannenberg definisce l'«unità continuativa dell'io» e il concetto di soggetto come «imprescindibili» per ricordare, in un certo senso, però, che questa «unità e medesimezza dell'io» è il risultato dei processi di formazione dell'identità e che, inoltre, la finalità di ogni azione, poiché la si valuta secondo criteri della coscienza d'identità, permane «nell'ambito di una totalità vitale ulteriore» (pp. 425, 590) – un dato da cui resta a modo suo dipendente e limitata anche la riflessione stessa (cfr. *supra*, nota 15). Per la spiegazione della capacità d'identificazione e di distanziamento si può ricorrere alla presenza della totalità ancora mancante del sé nel sentimento. Ma poiché questa presenza e, parimenti, la capacità d'anticipazione che in essa si fonda (da cui poi dipendono, in definitiva, la «coscienza della propria identità» nella storia, la «riflessività di ogni rapportarsi» ad essa e la possibilità dell'agire) vanno basate sul rapporto a Dio, appare plausibile e legittima l'interpretazione spiritual-teologica della soggettività umana, che è possibile riassumere con precisione nel modo seguente: «La presenza dello Spirito, nel mezzo dell'anima umana e nel luogo del corpo animato, costituisce l'identità della persona come presenza del sé nell'istante dell'io. Ma un'identità personale in una presenza di tipo sovratemporale risulta garantita soltanto da quell'autonomia che caratterizza l'uomo come soggetto d'attività responsabile» (pp. 605 ss.).

nel rapporto religioso (implicito).³⁴ Ma una tale verifica non può avere esito in questa sede, così come non può averne la questione relativa a quali fenomeni umani richiedano un pensiero filosofico soggettivo o trascendentale, e in che rapporto si trovi quest'ultimo con le scienze umane.

Partendo dall'autocoscienza come «unità inscindibile di momenti non reciprocamente riducibili» e considerandola – in quanto fonda la possibilità di una distanza e di un agire pianificato, e nella misura in cui può fondare «l'idea della continuità di una vita, dell'unità di una persona» – come «principio di attività»,³⁵ Dieter Henrich ha creduto di riconoscervi la necessità di una «teoria di una coscienza libera e pratica di sé», capace di rendere intelligibile la dipendenza originariamente esperita della «autocoscienza, legata nelle sue attività solo a se stessa» e, allo stesso tempo – riguardo alle molteplici dipendenze della sua genesi – di apportare concetti per l'integrazione e l'interpretazione dei fatti rilevati dalle scienze empiriche.³⁶ Come già detto, non possiamo seguire questi sviluppi. M'interessa però prendere in considerazione ancora due questioni: se non spetti, cioè, alla riflessione filosofico-trascendentale un inevitabile ruolo di mediazione proprio nell'ambito di un'appropriazione teologica della ricerca delle scienze umane; e in che cosa possa consistere un suo contributo per una «appropriazione critica» dell'antropologia di Pannenberg.

Concentriamoci innanzi tutto su di un esempio: la già menzionata dimostrazione, condotta da Pannenberg, della dipendenza dell'uomo da Dio in relazione alla sua apertura mondana. Questa può legittimamente valere come fondamento, dal momento che la dimostrazione si riferisce alla struttura dell'esserci dell'uomo e parte dalla forma fondamentale del suo comportamento eccentrico

³⁴ Ciò dovrebbe essere possibile (a prescindere dall'intero ambito dei fenomeni dell'etico) specialmente per i fenomeni della riflessione, dell'identificazione e della distanza, del trascendere e dell'anticipazione, in ogni caso nell'ambito di una dottrina trascendentale della libertà. La scelta di quest'impostazione necessiterebbe comunque di una fondazione più ampia. Anche il modo in cui vi sono rappresentati i problemi di una logica trascendentale e della costituzione del sapere non può essere qui messo a tema. Cfr., tuttavia, H. KRINGS, *System und Freiheit*, pp. 105 ss., 133 ss.

³⁵ D. HENRICH, *Selbstverhältnisse. Gedanke und Auslegungen zu den Grundgedanken der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1982, pp. 9, 100. Cfr., inoltre, pp. 66 ss.

³⁶ *Ibidem*, p. 105. Meritano interesse, inoltre, i riferimenti di Henrich al ritorno del tema dell'«autocoscienza» nell'analisi dell'uso linguistico, specialmente nel dibattito anglosassone: cfr. D. HENRICH, *Konzepte. Essay zur Philosophie in der Zeit (es 1400)*, Frankfurt a.M. 1987, pp. 30 ss., 71 ss.

(pp. 71, 268), dal momento, inoltre, che il suo risultato permane come un presupposto valido anche per il seguito dell'argomentazione. Tuttavia, già in questa dimostrazione non risulta facile decidere con che necessità interna essa proceda, quale validità pretenda ed a che cosa realmente miri: se solo all'inalienabilità della «questione di Dio» e della «tematica religiosa» (p. 78), oppure alla percezione della realtà di un Dio distinto da uomo e mondo quale implicazione fattuale del riferimento mondano dell'uomo (p. 74). Questa non deve essere intesa come una «prova dell'esistenza di Dio» (p. 80), nondimeno uno «sviluppo argomentativo» in tal senso era già in programma (p. 71). Ne è un riscontro il fatto che l'uomo, in quel suo slancio comprendente che rende possibile il suo specifico riferimento oggettuale, è riferito ad un Altro inglobante il mondo al di là del mondo come ad una «realtà che gli è data in anticipo» – da cui, perciò, risulta «implicitamente affermata la realtà divina» (p. 76).

Forse la difficoltà si chiarisce se consideriamo le distinzioni, peraltro sempre centrali in Pannenberg, tra conoscenza e riconoscimento di Dio, sentimento e riflessione, esperienza religiosa e pensiero filosofico di Dio.³⁷ Vi si afferma, infatti, un rapporto a Dio fattuale, anche se non tematico. Ma come è possibile che la realtà divina posta a fondamento del mondo (p. 76) risulti già esperita in modo non tematico e, contemporaneamente, affermata se questa

³⁷ L'ipotesi di una certezza ontologica immediata, non ancora tematica, del sentimento, che stia a fondamento della separazione fra coscienza di sé, del mondo e di Dio e che li conservi reciprocamente riferibili, costituisce uno dei pensieri intorno ai quali si organizza l'antropologia di Pannenberg (cfr. pp. 284 ss., 441). A tale ipotesi corrisponde la rilevanza sistematica delle distinzioni sopra richiamate per la sua teologia in generale; si veda in particolare W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, I, pp. 108 ss., 123 ss., 132 ss., 398 ss. (dall'edizione italiana di quest'opera sono tratte le citazioni che seguono). Presupposto è il fatto di una conoscenza non tematica e tuttavia attuale di Dio (pp. 124, 134), una percezione corrispondente alla «presenza originaria di Dio nello spirito dell'uomo» (p. 398) dell'«indefinitamente infinito» che non è veramente conosciuto né ancora posto come essente, che dunque non è ancora riconosciuto (p. 399). Solo nell'esperienza del mondo, espressamente nell'esperienza di Dio propria delle religioni (p. 136) – in corrispondenza alla «presenza attiva nella realtà mondana» di Dio – appaiono insieme essenza ed esistenza di Dio, in modo tale che è possibile comprendere la storia della religione come storia della rivelazione (ancora disputata) dell'essenza dell'unico Dio (p. 401). La possibilità e il senso della riflessione filosofica (anche circa «le prove dell'esistenza di Dio») consistono nel dimostrare la «necessità antropologica di un'elevazione al pensiero dell'infinito e dell'assoluto», e nello sviluppare questo pensiero, e così nel produrre criteri per il discorso (religioso) su Dio, nonché di assicurare la loro intelligibilità e il loro sostegno alla realtà dell'esperienza di sé propria dell'uomo (pp. 109 ss., 123). Si veda anche W. PANNENBERG, *Metafisica e idea di Dio*, pp. 22 ss.

differenza (di Dio e mondo) si presenta solo sul piano della riflessione?³⁸ La cosa non è impossibile, come illustra Pannenberg in un altro contesto: è pensabile infatti una conoscenza dell'esserci di Dio intesa nei termini di un esserci che resti ignoto in quanto esserci di Dio (esattamente come un qualunque «ci» può essere riconosciuto solo in un secondo momento, in quanto esserci di un «qualcosa», e anche così esso è riconosciuto propriamente solo come essente-ci).³⁹ Se nel caso presente questa affermazione ha senso, l'unica alternativa consiste nel dimostrare che il fatto affermato sia in senso stretto un'implicazione di un altro fatto (che non è in discussione), e cioè: che la percezione della realtà divina sia la condizione di possibilità dell'apertura mondana dell'uomo. Nel caso ciò non riesca, si tratterebbe di una vuota affermazione; nel caso invece la cosa riuscisse, saremmo in presenza di una prova filosofico-trascendentale dell'esistenza di Dio che, in quanto tale, si tratterebbe di definire e di verificare.⁴⁰ Da questo punto di vista, è evidente che il

³⁸ L'esempio classico per questo problema lo offre la tesi di Schleiermacher dell'immediatezza della coscienza di Dio. Infatti, come si può sostenere la sua immediatezza se la sua effettività deve essere mostrata anzitutto attraverso la strada della negazione di una coscienza assoluta della libertà? Il fatto che qui sia presente un procedimento trascendentale dotato di una compagine riflessiva a sua volta composta da almeno tre strati (il cui risultato non ha bisogno di essere discusso in questa sede), è un'idea che è stata ricostruita con precisione da K. KRAMER, *Die subjektivitätstheoretischen Prämissen von Schleiermachers Bestimmung des religiösen Bewußtseins*, in D. LANGE (ed), *Friedrich Schleiermacher 1786-1834. Theologe – Philosoph – Pädagoge*, Göttingen 1985, pp. 129-162, qui pp. 150 ss. Anche Pannenberg critica la circostanza che la concezione della «coscienza immediata di sé» in quanto coscienza di Dio, «dopo tanto impegno riflessivo, non possa ancora essere definita 'immediata'» (cfr. W. PANNENBERG, *Antropologia in prospettiva teologica*, p. 290). Si tratta comunque di una critica che mira a sciogliere il concetto di sentimento in Schleiermacher, dalla tematica (idealistica) dell'autocoscienza ed a servirsene in funzione della domestichezza simbiotica con il complesso vitale, in funzione dunque dell'unità ancora indifferenziata dell'esperienza di sé del mondo e di Dio (pp. 284-290). La questione dell'effettività di una percezione non tematica della realtà divina resta con ciò naturalmente aperta.

³⁹ Cfr. W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, I, p. 398.

⁴⁰ Penso che ci si trovi di fronte ad una alternativa corrispondente anche nella ricezione dell'argomento per l'esistenza di Dio presente nella III meditazione di Descartes: di fronte alla dimostrazione dell'esistenza di Dio sulla base dell'idea dell'essere perfettissimo, la quale precede l'autocomprensione dell'io certo di sé in quanto finito (e la finitudine di tutte le cose) e per la quale l'io da parte sua non può garantire. A Pannenberg, il quale ripetutamente si riferisce a Descartes come ad un garante (cfr. *Teologia sistematica*, I, pp. 104, ss., 131 ss., 393 ss.; le citazioni seguenti sono tratte da quest'opera), preme soprattutto il primato dell'«intuizione dell'infinito come condizione di ogni rappresentazione di oggetti finiti» «incluso il proprio io» (p. 394); allo stesso tempo egli critica il fatto che Descartes non abbia elaborato la differenza fra la «percezione confusa» e il «concetto riflessivo dell'infinito», per collegare poi da parte sua la percezione non tematica dell'indefinitamente infinito al «carattere indefinito del contesto vitale simbiotico» (p. 131) e fissarla come l'«intuizione originaria della nostra percezione della realtà in generale» (p. 401) – una percezione che

ragionamento di Pannenberg, che riconosce esplicitamente la propria affinità con le argomentazioni di Karl Rahner⁴¹ e che segue per l'essenziale la logica della comprensione del significato e del limite oggettuali, per il passo decisivo, e cioè per la comprensione di ogni finito in quanto tale e della differenza tra Dio e mondo, necessita della coscienza della contingenza, sollevando così una questione che si dimostra essere una prestazione genuina ed eminente della libera riflessione:⁴² la questione della fondazione assoluta – una

naturalmente non sarebbe in quanto tale già coscienza di Dio, sebbene sulla base di un pensiero filosofico di Dio elaborato nel contesto dell'esperienza del mondo ciò che in esso è compreso esplicitamente potrebbe essere senz'altro «riconosciuto come condizione di ogni determinazione di oggetti finiti» e quindi si potrebbe sostenere «che quella coscienza non tematica dell'infinito fosse in realtà già una coscienza di Dio» (pp. 397 ss., 133). Il fatto che Pannenberg nondimeno non parli in nessun luogo di una «prova dell'esistenza di Dio», dovrebbe essere chiaro non da ultimo a partire dal suo intento di assicurare un sostegno obbiettivo all'affermazione di Dio e sottrarla al sospetto d'essere solo una proiezione del bisogno di chiarimento e del «bisogno di senso della ragione umana davanti alla mancanza di autonomia delle cose del mondo» (pp. 110, 107, 123). Com'è possibile conciliare con tale cautela e – soprattutto – fondare l'affermazione di una «presenza di Dio nello spirito umano» originaria, anche se non ancora saputa in quanto esistenza di Dio, intesa come «condizione di ogni rappresentazione oggettuale» (p. 397)? Una discussione sulle presenti questioni non dovrebbe solo impegnarsi su problemi relativi alla interpretazione di Descartes (in particolare l'intricata interdipendenza fra certezza di sé e di Dio), bensì altrettanto sul ricorso di Pannenberg allo stato della discussione prima di Kant, il quale completa con la sua concezione dell'«ideale trascendentale», inteso come un «pensiero finale», la fondazione antropologica del pensiero di Dio che era stata solo avviata da Descartes. Kant tuttavia non avrebbe tenuto conto delle «implicazioni teologiche» di quello (giacché anche nella sua concezione dello spazio) (pp. 398, 107). Infatti, dovrebbe dimostrarsi alla fine come una delle questioni decisive in che misura sia possibile rendere comprensibile il *pensiero* di Dio «sulla base della soggettività finita dell'uomo e come suo prodotto» – una questione che a sua volta riconduce alla problematica della costituzione della soggettività umana stessa (cfr. W. PANNENBERG, *Metafisica e idea di Dio*, pp. 22 ss., 28 ss., 45 ss., 61 ss.).

⁴¹ Cfr. W. PANNENBERG, *Antropologia in prospettiva teologica*, p. 74. Bisogna inoltre considerare che Pannenberg distingue giustamente il proprio «procedimento piuttosto fenomenologico» dalla «figura trascendentale della riflessione» di Rahner (p. 441), che parimenti avverte l'espressione «esperienza trascendentale» nei termini di Kant come «ferro ligneo» (*Teologia sistematica*, I, p. 133). Si direbbe inoltre che egli abbia inteso l'orizzonte infinito che precede ogni esperienza di entità finite e ogni concetto non come l'a-che di un'«anticipazione» preventiva, bensì nel senso «di una visione intuitiva o di uno spazio sentimentale» (cfr. *Metafisica e idea di Dio*, pp. 99 ss.). Mi sembra inoltre utile per capire il suo orientamento empirico-fenomenologico la replica alla critica mossa da Walter Schütz all'ambigua argomentazione di Plessner con la sua congiunzione di autoriflessione e ricerca empirica (p. 69).

⁴² Questo passo sembra chiaramente un po' nascosto, poiché Pannenberg vorrebbe dimostrare come la tematica religiosa, a differenza di Plessner che la collegava con l'«esperienza dell'accidentalità di ogni cosa e del proprio esserci» (pp. 71 ss.), sia già implicata nella percezione oggettuale e, perciò, parte da questo fenomeno. Questo passo serve nondimeno in quanto già la presa che rende possibile la percezione oggettuale deve oltrepassare «la totalità degli oggetti percettivi dati e possibili, e dunque il mondo» – ma

questione, tuttavia, cui essa non può dare risposta, dal momento che in quanto riflessione non è in grado di fornire garanzie per il bisogno di senso che è in gioco in quella questione.

Le cose stanno diversamente per quanto riguarda Pannenberg: contro Plessner, il quale rinviava alla possibilità di distanziare attraverso la riflessione anche il pensiero di Dio (l'«idea del fondamento del mondo»), egli insiste sul fatto che ciò vale solo per la «determinazione intellettuale» dell'«incondizionato o dell'infinito», mentre il «rapporto fattuale» con questo resta impregiudicato ed è anzi fondante «nel rilevamento della casualità, della condizionatezza, della superabilità di ogni contenuto finito» (p. 76). È poi, in generale, necessaria una fondazione per la riflessione anche per quel che riguarda il suo questionare onnitrascendente, se è vero che questo costituisce la sua possibilità peculiare ed originaria? E come potrebbe soprattutto quella fondazione – in quanto riflessione – garantire per quel «fatto» che sta alla base del questionare? Non è questo il suo compito, ci assicura Pannenberg. Nondimeno solo la determinazione più precisa della realtà che, in quanto onnideterminante, è già determinata o comunque determinabile, gli sembra essere ancora controversa e, dal punto di vista storico, ancora aperta.⁴³ Se è vero che solo la riflessione dà forma al pensiero di una realtà divina posta a fondamento del mondo, il «piano di tale riflessione» non rappresenta qualcosa di supplementare, bensì il «campo proprio e originario» della sua attenzione, un campo

in modo non tematico (p. 74). È lo stesso Pannenberg a rilevare come solo «la riflessione sulla finitezza del finito» conduca «al pensiero esplicito dell'infinito» (l'«Altro del finito in quanto tale») e, in tal senso, «ha la forma della negazione del finito»; solo che, per Pannenberg, tale riflessione è condizionata al contempo dalla percezione non tematica dell'infinito (cfr. *Metafisica e idea di Dio*, pp. 26, 28). Non importa ora stabilire quale parte spetti alla riflessione anche solo nel «percepire» l'accidentalità di ogni finito (p. 76) – la questione esplicita della fondazione assoluta, tuttavia, deve valere come una peculiare, originaria e originariamente attuabile possibilità della riflessione, anche quando essa nell'attualità di questa attuazione dovesse essere condizionata da una percezione immediata della realtà di Dio. Ma qui entrano in gioco posizioni filosofiche (e teologiche) di fondo che non possono essere affrontate in dettaglio. Se il tentativo di dimostrare una percezione immediata della realtà divina non può essere iniziato *senza* riflessione, è altrettanto certo che questo non può essere portato a termine attraverso la riflessione, dal momento che essa può sì sollevare la questione della fondazione assoluta ma senza poter contare su di una risposta.

⁴³ Cfr. anche W. PANNENBERG, *Epistemologia e teologia*, pp. 303 ss. Stando a queste argomentazioni, pur necessario sul piano filosofico e su quello della logica del significato, il pensiero della «totalità del reale» sembra impensabile senza il presupposto di una «unità unificante» o di «una realtà onnideterminante», la quale a buon diritto è posta come irrinunciabile «definizione nominale» di Dio. In questo senso, sembra essere in discussione non tanto la realtà di Dio, ma solo una sua determinazione più precisa.

nel quale la riflessione «è già sempre di casa» (p. 76). Con ciò si accorda, poi, il fatto che Pannenberg, anche nella concezione della cosiddetta «fiducia fondamentale», vede il proprio problema non nella sua abissale problematicità, ma solo nel suo adeguato orientamento oggettuale, e perciò (contro Hans Küng) attribuisce all'atto della decisione solo un significato subordinato (pp. 259 ss.). Anche in questo caso la relazione con Dio appare come un implicito talmente inalienabile del comportamento umano che le alternative alla fede religiosa sono rappresentabili sono in termini di «surrogati» (p. 267).⁴⁴

Quale potrebbe essere ora il contributo di una riflessione trascendentale, ed in particolare del pensiero della libertà, per l'appropriazione dell'antropologia di Pannenberg? Vorrei delineare le direttrici principali di una risposta a tale domanda attraverso tre tesi, che si ricollegano a quanto appena esposto, per poi riprendere anche alcuni dei problemi precedentemente toccati:⁴⁵

La prima concerne lo statuto e la validità dei risultati di Pannenberg. Le sue ricerche tematizzano in maniera inedita le sporgenze problematiche delle scienze umane e preparano minuziosamente il campo in cui si scatena la potenza della «tematica religiosa» ed in cui mette conto difendere l'importanza antropologica della fede cristiana. Nella misura in cui, tuttavia – come appare ad una riflessione trascendentale – nelle dimostrazioni condotte da Pannenberg delle implicazioni religiose dei reperti antropologici s'introducono

⁴⁴ Poiché la fiducia fondamentale (*Grundvertrauen*) si «rivolge in senso proprio a quell'istanza che è in grado di promuovere e proteggere il sé nella sua totalità», essa è «fin da principio un fenomeno religioso» (pp. 265, 267). La sua stretta coappartenenza all'apertura del mondo si fonda sulla struttura eccentrica di entrambi i fenomeni e sul loro rapporto con la totalità. Come la dipendenza da Dio connessa con l'apertura strutturale al mondo si «concretizza» nel carattere illimitato della fiducia fondamentale, così la coscienza della dipendenza conduce oltre ogni finito fino alla «questione della fiducia fondamentale che regge la nostra vita» (p. 79). Corrisponde alla rappresentazione di Pannenberg della costituzione eccentrica, sempre già determinata dall'operare di Dio, dell'identità umana, il fatto che egli metta in risalto soprattutto i «dati preliminari» che circoscrivono la nostra vita personale e precedono le nostre decisioni (p. 267). Qui tuttavia non vengono adeguatamente chiariti né la dialettica di fiducia e angoscia legata alla costituzione fondamentale della libertà finita, né l'irriducibile audacia della libertà, e neanche la sua partecipazione all'attuazione della fiducia. Ogni poter-aver-fiducia resta dipendente da dati preliminari, ma occorrerebbe determinare la fiducia, formalmente e come atto, in quanto decisione della libertà. In questo senso, esito anche di fronte alla caratterizzazione, oggi nient'affatto problematizzata, della sicurezza del fanciullo come fiducia fondamentale. Non si dovrebbe parlare di fiducia solo nella misura del suo sviluppo della libertà?

⁴⁵ Per un chiarimento delle opzioni principali presentate qui di seguito, cfr. *supra*, nota 16.

determinate opzioni di senso, occorre considerare già queste come interpretazioni, interpretazioni «in prospettiva teologica», le quali non possono escludere delle alternative sul piano dell'argomentazione. Un pensiero trascendentale della libertà si limiterebbe a spiegare l'autorivelazione storica di Dio come riempimento di senso identificante della libertà umana, a mostrare la sua possibilità intellettuale ed a concretizzare il suo significato per tutte le attuazioni della libertà. E ciò in modo tale che la libertà esiga se stessa e si veda condotta davanti alla decisione tra la fede e il suo contrario. «Dio può essere riconosciuto solo attraverso Dio stesso», dichiara Pannenberg con una formula: «attraverso la rivelazione della realtà divina».⁴⁶ Dio, vorrei aggiungere, si apre solo ad una libertà che si lascia decidere per la percezione di Dio ed è così coinvolta già sempre anche nel processo di verifica. In questo senso, vorrei riprendere un'osservazione fatta da Eberhard Jüngel in un suo recentissimo dibattito con Pannenberg. Ogni tentativo di ragionevole mediazione della fede deve passare attraverso la «cruna dell'ago del *ceterum censeo* kierkegaardiano», che insiste sulla «soggettività» dell'esistenza umana come luogo della verifica: «il contenuto della fede stessa pretende di essere nient'altro che il contenuto della fede».⁴⁷

La seconda tesi riguarda alcuni aspetti pratici, in particolar modo la possibilità di un argomentare etico autonomo – una pretesa della antropologia di Pannenberg che si collega anche alla tematica della libertà. Se è vero che questa tratta la determinazione eccentrica dell'uomo sempre come un concetto deontologico, tuttavia la pretesa di validità di quest'ultimo non è fondabile a partire dall'impostazione descrittiva di quell'antropologia.⁴⁸ La

⁴⁶ W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, I, p. 111.

⁴⁷ E. JÜNGEL, *Nihil divinitatis, ubi non fides. Ist christliche Dogmatik in rein theoretischer Perspektive möglich? Bemerkungen zu einem theologischen Entwurf von Rang*, in «ZThK», 86 (1989), pp. 204-235, qui p. 233. Si veda inoltre W. PANNENBERG, *Den Glauben an ihm selbst fassen und verstehen. Eine Antwort*, pp. 355-370, in particolare pp. 368 ss. Cito l'osservazione di Jüngel non nel senso di una critica all'intenzione mirabilmente sviluppata di una mediazione antropologica della fede, bensì solo nel senso dell'accentuazione di un momento nell'atto della percezione e dell'appropriazione della verità di fede e nel processo della sua verifica: in quanto, cioè, la verità della fede (l'amore di Dio che s'incontra in Gesù Cristo, e incondizionatamente deciso per l'uomo) secondo il suo contenuto e la forma ad esso adeguata della sua comunicazione si dirige alla libertà dell'uomo, gli apre una nuova possibilità di autodeterminazione; e solo nella misura in cui un uomo punta su di essa, può dimostrarsi la forza portante di quella e può aprirsi il senso umano di quella.

⁴⁸ Cfr. *supra*, nota 12.

sua comprensione metafisico-religiosa del concetto di libertà, che tralascia il momento incondizionato della libertà umana,⁴⁹ lega le questioni etiche alla tematica del senso e revoca così la differenza istituita da Kant fra l'obbligatorietà e il senso dell'agire morale.⁵⁰ Dalla possibilità di fondare la validità incondizionata delle esigenze deontologiche al livello della ragione autonoma, dipende d'altro canto l'obbligatorietà dei discorsi etici e la critica (ed anche il tentativo di mediare il significato della fede nel campo problematico della ragion pratica). Il pensiero trascendentale della libertà ricerca una tale fondazione proprio presentando la libertà come condizione incondizionata del fenomeno del dovere e ricavando dall'analisi della sua essenza formalmente incondizionata i criteri supremi dell'agire morale: che la libertà deve essere, che essa in quanto libertà può essere solo nell'ambito di un incondizionato riconoscimento della libertà di altri, e che essa è responsabile per un mondo in cui la determinazione di ciascun uomo alla libertà venga promossa e trovi una rappresentazione comune. E tutto ciò nella consapevolezza che la sua intenzione di senso sopravanza la facoltà dell'uomo. Se una libertà auto-obbligata si realizzi in maniera attuale e riesca, così, a venire in chiaro con se stessa, è una circostanza che dipende dalle direttive preliminari e dalle condizioni determinate della storia.

⁴⁹ Cfr. *supra*, nota 15. Già in *Idea di Dio e libertà umana* (cfr. *supra*, nota 13) di fronte all'ateismo della libertà, Pannenberg aveva tentato di pensare Dio «come origine della libertà, come la realtà che rende possibile la soggettività dell'uomo» (p. 488). Adesso concordano le formule riassuntive: Dio come «fondamento e essenza» della libertà umana (p. 442), come «fondamento costitutivo e sommo bene della soggettività», come sua «origine e mete» (*Metafisica e idea di Dio*, pp. 62, 66). In queste formule Pannenberg cerca di collegare «quella comprensione della libertà sviluppata dall'ultimo Fichte, da Schelling e Hegel in quanto fondata nell'unità con l'Assoluto», con il concetto di libertà come «espressione della raggiunta identità con la propria essenza», «già nucleo del concetto kantiano di autonomia» (p. 290). Il suo collegamento con i risultati dell'antropologia ha precisato il suo senso: «Nel suo senso più profondo, libertà è possibilità reale di essere 'io stesso': l'autonomia kantiana retamente intesa, cioè come espressione di una identità di essere razionale. In questo senso, libertà e essere-persona sono strettamente tra loro legati, dato che la personalità designa la presenza del Sé nell'Io» (p. 274). E sboccano nella formulazione teologica secondo cui «l'uomo come persona è una creazione dello spirito» (p. 607).

⁵⁰ Nel dubbio di Pannenberg «se l'imperativo categorico nella sua universalità formale sia in grado di effettuare quella costituzione dell'essere-sé individuale da cui deriva la motivazione ad un agire per libertà», si può forse trovare un indizio per il pericolo segnalato (p. 130). A differenza del «*principium diiudicationis*» e del «*principium executionis*», e del problema della loro unità in un'«etica dell'autonomia», cfr. D. HENRICH, *Selbstverhältnisse. Gedanke und Auslegungen zu den Grundgedanken der klassischen deutschen Philosophie*, pp. 6-56. In proposito si veda anche H. KRINGS, *System und Freiheit*, pp. 40-68.

Siamo con ciò arrivati alla terza tesi, concernente la trasmissione della fede cristiana nel mondo secolarizzato. Di fronte alla perdita di senso nelle società secolarizzate e alla crisi di legittimità delle loro istituzioni, che vede come una conseguenza dell'emancipazione dalle loro radici religiose e la cui sopravvivenza lo preoccupa, Pannenberg vorrebbe introdurre nel discorso pubblico la consapevolezza che nella religione si tratta di «una costante dell'essere umano fin dai primordi», una costante «che connota la stessa natura» dell'uomo (p. 554). Come si deve interpretare però che questo «dato di fatto ... non si può far dipendere dall'arbitrio individuale»? (p. 555). E che cosa succede se quella consapevolezza – nel caso essa voglia esprimere la determinazione valida dell'uomo – resta oggetto di controversia, se le sue opzioni di senso sono revocabili e la sua valenza normativa incerta? L'urgenza storica di «presentare l'identità» (p. 585) è indiscutibile, ma la sua accettazione, come pure l'accettazione della verità cristiana tramandata, dipende – proprio di fronte alla coscienza secolarizzata ed alle molteplici offese inferte all'uomo – da alcune condizioni fondamentali: dalla ricerca di reali processi di trasmissione della fede, attraverso i quali tutti coloro che sono destinati alla libertà davanti a Dio si riconoscano effettivamente incoraggiati ad essere soggetti, e così possano attuare la loro determinazione, la loro destinazione teonoma a partire da una accettazione autonoma. Il pensiero trascendentale della libertà mira a che gli uomini, attraverso l'accettazione di Dio, si riconoscano incondizionatamente accettati, a che possano trovare l'intenzione della loro libertà corrisposta e verificata così da acconsentirvi. Esattamente come un momento della tradizione di quella fede che si fa realtà attraverso una professione personale e pratica, il pensiero della libertà fornirà il proprio contributo a che l'amore indisponibile di Dio raggiunga i nostri contemporanei quale loro verità: una verità che apre una nuova identità, ma allo stesso tempo – di fronte alla fatticità del peccato – pretende ed esige una conversione per la volontà di giustizia di Dio.

Concetto di filosofia prima o presentazione di un senso ultimo?

Osservazioni sul «Compendio di teologia fondamentale»¹
di Hansjürgen Verweyen

Osservazioni sul *Compendio di teologia fondamentale* di Hansjürgen Verweyen – in una fase ancora preparatoria dell'elaborazione avrei voluto riformulare come segue questo titolo certo pertinente, ma alquanto arido: «Osservazioni in merito ad un progetto di rango di teologia fondamentale». Ma sarebbe stato un titolo rubato ad un saggio di Eberhard Jüngel redatto in occasione della sua ultima disputa con Wolfhart Pannenberg sul significato teologico della «teologia naturale». ² La modifica non ebbe luogo, ma faccio lo

¹ Testo della conferenza tenuta il 24 aprile 1993 nell'ambito di un convegno della Katholische Akademie dell'arcidiocesi di Friburgo «Sul progetto di teologia fondamentale di Hansjürgen Verweyen». Il contributo è stato originariamente pubblicato in «ThQ», 174 (1994), pp. 272-287, con il titolo *Erstphilosophischer Begriff oder Aufweis letztgültigen Sinnes? Anfragen an Hansjürgen Verweyens «Grundriss der Fundamentaltheologie»*. Sebbene la discussione che il testo intendeva suscitare abbia avuto un avvio soddisfacente già nell'incontro di Friburgo e, da allora, sia stata proseguita in diverse occasioni, ho rinunciato ad intervenire successivamente su quelle mie considerazioni (anche nelle note). Tutte le indicazioni di pagina contenute nel testo si riferiscono a H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1991; trad. it. *La parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, Brescia 2001 [La traduzione italiana si basa sulla terza edizione, rielaborata, del 2000; nel testo vi si farà riferimento solo se coincidente con l'edizione del 1991, e il relativo numero di pagina sarà riportato, dopo un punto e virgola, di seguito a quello della versione tedesca]. Desidero ringraziare Peter Hünemann e Bernd Jochen Hilberath, i quali in chiusura del loro seminario su Rahner del semestre invernale 1993-1994, avvenuto nell'ambito di un simposio a Tübinga, offrono a Hansjürgen Verweyen e a me la possibilità di esporre la nostra critica alla teologia trascendentale di Karl Rahner. Infatti, anche se l'interesse per una dimostrazione della possibilità di una mediazione della fede sul piano della filosofia prima – un interesse che noi perseguiamo in maniera differente – ci ha di fatto allontanati dal pensiero di Rahner, crediamo tuttavia di trovarci sulla strada che Rahner ha contribuito, come nessun altro teologo cattolico, ad aprire.

² E. JÜNGEL, *Nihil divinitatis, ubi non fides. Ist christliche Dogmatik in rein theoretischer Perspektive möglich? Bemerkungen zu einem theologischen Entwurf von Rang*, in

stesso cenno a quella mia idea, non realizzata, per esprimere, prima di procedere con le osservazioni critiche su cui ho l'obbligo di conferire, e con il maggior vigore possibile, la mia ammirazione per il *Compendio di teologia fondamentale* di Hansjürgen Verweyen. Un «progetto di rango» non solo perché, con la precisione con cui vi è formulato il problema e con la consistenza teoretica della sua elaborazione, egli fissa dei criteri fondamentali, ma anche perché riporta la teologia fondamentale al piano problematico impostole dal livello di autoriflessione raggiunto nella filosofia moderna. Per quanto ci si rammarichi che la focalizzazione di ciò che Verweyen chiama il problema della teologia fondamentale «in senso stretto» (v.s.) e della soluzione specifica che egli vi propone, ponga in secondo piano determinati ambiti problematici e che perciò altre direttrici della teologia fondamentale – penso in particolare ai contributi di Johann Baptist Metz e Helmut Peukert – trovino in tale cornice un apprezzamento molto modesto, ciò non diminuisce il valore di quei contributi esemplari. Si tratta realmente, come promette l'introduzione, di un «*Compendio di teologia fondamentale*» in cui non solo, come il meritorio «*Manuale di teologia fondamentale*» ancora asseriva, viene «misurato il terreno e ordinata la relativa materia», ma è posta al centro del dibattito «una chiara e sistematica presentazione delle linee portanti per una «ricostruzione» della teologia fondamentale» (p. 32; p. 27). Quando Verweyen, inoltre, aggiunge che in questa ricostruzione si è «pensato ad un edificio inizialmente modesto, ma capace di essere ampliato, a un edificio che dovrebbe prendere il più in fretta possibile il posto della vecchia casa crollata al fine di poter parare in modo efficace ulteriori falsi insediamenti sul terreno della teologia fondamentale» (p. 32; p. 27), deve realisticamente aspettarsi dai colleghi una vigilanza accentuata. I teologi sistematici, di regola, sono meno propensi a collaborare in qualità di meri operai quando non siano stati a loro volta prima architetti o non abbiano almeno collaborato alla pianificazione nello studio d'architettura. Il motivo di quest'accentuata attenzione, inoltre, può anche non essere dei più nobili, ma può rivelarsi utile se non inibisce la disponibilità ad argomentare. Per quanto mi riguarda, devo confessare che raramente un'impostazione

«ZThK», 86 (1989), pp. 204-235; W. PANNENBERG, *Den Glauben an ihm selbst fassen und verstehen. Eine Antwort*, pp. 353-370.

teologica mi ha così affascinato e stimolato, e allo stesso tempo provocato, come l'ambizioso progetto di Verweyen.

Nonostante quest'ambivalente situazione emotiva (che io stesso mi spiego solo per una certa affinità di pensiero che rende, però, ancor più sensibili per le differenze), devo assumere adesso il ruolo del critico, e voglio tentare di farlo procedendo in maniera narrativa a partire dalla mia esperienza di lettura, scandita dall'evidenza, dal consenso e dalla sorpresa, per poi addentrarmi nelle tesi sistematiche centrali e nelle questioni che ritengo fondamentali. Mi rifarò esclusivamente all'opera principale, *La parola definitiva di Dio*, rinunciando ad affrontare la terza parte, relativamente breve, di questo saggio e fornendo solo una panoramica della seconda. Il mio scopo è di chiarire i rapporti di fondazione presenti nell'impostazione costruttiva di Verweyen, in modo tale che oltre alle considerazioni di ordine formale vengano alla luce i concetti contenutistici decisivi, e che possa essere discussa la loro portata. Perciò, mi riferirò a passaggi relativi alla teologia e alla filosofia della storia solo nella misura in cui essi aiutino a delineare con maggiore precisione la posizione di Verweyen.

1. *Sviluppo degli obbiettivi della teologia fondamentale*

Ho seguito prevalentemente con un'approvazione totale, spesso perfino entusiastica, l'esposizione degli obbiettivi della teologia fondamentale. Ricordo solo i passaggi più importanti. In primo luogo abbiamo il punto di partenza di Verweyen, l'«affermazione fondamentale» della fede, che si riferisce «ad un evento del passato decretato da Dio e fonte di significato, di cui deve essere possibile fare esperienza ancora oggi in questa sua doppia qualità». Rispetto a tale affermazione bisogna assumersi una doppia responsabilità: anzitutto riguardo alla sua specifica «affermazione di *senso*», ed in secondo luogo riguardo all'affermazione che «questo senso si è effettivamente realizzato e rappresenta una realtà permanente» (p. 28; p. 22). Questa posizione mantiene un nesso con i tradizionali trattati di teologia fondamentale, ma integra complessivamente le diverse direttrici fondamentali del loro interrogare. Ciò vale specialmente per la *demonstratio religiosa* il cui tema centrale non viene più identificato con l'accertamento di una conoscenza razionale di Dio indipendente da ogni incontro con Dio nell'ambito

della storia della salvezza, bensì con una questione per così dire più modesta, e tuttavia più produttiva (dal momento che ha già superato ogni estrinsecità), vale a dire la questione «dell'apertura strutturale dell'uomo nei confronti del Dio che si manifesta nella storia» (pp. 29; 24).

È chiaro poi, e non suscita più alcuna sorpresa, il fatto che la giustificazione dell'affermazione della realtà di una rivelazione storicamente accaduta e tramandata sia valutata dal tribunale della ragione storica, ma che il bilancio sul senso di questo evento e sull'orientarsi degli uomini rispetto ad esso sia rinviato al giudizio della ragione filosofica (p. 46; p. 36). Occorre notare, invece, l'enfasi con cui Verweyen differenzia ancora il problema filosofico. Questo coincide con la questione della «percettibilità» di ciò che i cristiani intendono come l'ultima parola di Dio, con la questione, dunque, delle condizioni di possibilità «che devono essere presenti da parte della ragione umana affinché tale parola possa essere sperimentata come una parola dotata di senso e vincolante» (p. 39; p. 33). In quanto tale, il problema filosofico non riguarda solo l'esigenza di delineare un concetto preliminare di senso inteso come «trama» adeguata per accogliere qualcosa come una parola ultima di Dio. Esso include anche una questione non priva di conseguenze sul piano ermeneutico e metodologico, la questione delle condizioni in cui è possibile riconoscere un evento di senso ultimo in un mondo come questo, caratterizzato da fatticità e contingenza (pp. 47, 76; pp. 36, 64).

Molto convincente appare inoltre anche il modo in cui Verweyen, nella ricerca del istanza legittima di una giustificazione razionale della fede, supera le opposizioni della teologia dialettica e l'ipotesi irrealistica dell'esistenza di una ragione neutrale rispetto alla fede, nonché ogni acritica teologia della correlazione. Nel fenomeno del pentimento ed in relazione all'«imperdonabile» di Rom 1,20, Verweyen chiarisce che l'istanza di giudizio di cui si va in cerca può essere solo la ragionevolezza rivelata dalla ragione liberata nella fede, che tuttavia già operava all'interno della ragione prima della fede. È quella infatti a rendere possibile il passaggio, mettendo l'uomo in condizione di riconoscere nell'incontro con Cristo la verità che lo riguarda, Verweyen dice addirittura: «di riconoscere la sua propria, autentica verità» (p. 61; p. 48). Se però questa razionalità vera e, sul piano metodologico, autonoma dalla fede non è semplicemente presente prima dell'inizio del processo, si pone con

urgenza il problema di come questa possa essere effettivamente messa a giorno a fronte dell'ineliminabile relatività ermeneutica del complesso processo dialettico di giustificazione della fede.

Prima, però, ecco il secondo punto, vorrei proporre un ulteriore tentativo di precisazione riguardo agli obbiettivi della teologia fondamentale, questa volta a partire dal centro di senso della fede, il quale viene anzitutto determinato da un punto di vista contenutistico, per garantire la coerenza sistematica della teologia fondamentale pur nella diversità delle sue dimensioni d'interrogazione. Verweyen è consapevole della circolarità che qui ha luogo fra la ragione e la determinazione specifica della fede. Lasciamo per il momento in sospeso se la scelta del concetto della «traditio» con i suoi quattro significati (p. 69; p. 56) non rappresenti già una forma di sovradeterminazione in merito al problema filosofico così delineato. Vorrei sottolineare con forza che ogni determinazione specifica, comunque abbia luogo, può essere ritenuta sufficiente solo se aiuta a comprendere la corrispondenza specifica fra contenuto e forma della rivelazione e mediazione della rivelazione. Con altrettanta convinzione vorrei sottolineare che la rivelazione cristiana si caratterizza per una pretesa di validità ultima. Non solo nel senso della pretesa di verità, come accade in ogni religione, bensì come caratteristica dell'evento storico stesso, riconosciuto come dato una volta per tutte, insuperabile ed incondizionatamente esigente (p. 76; p. 64).

Piena adesione, in terzo luogo, voglio esprimere per la dimostrazione compiuta da Verweyen della necessità teologica della comprensione ermeneutica e della filosofia prima (vale a dire obbligata ad una fondazione ultima). Lo stesso vale per la determinazione del loro rapporto. Il risultato decisivo per la teologia fondamentale, in senso stretto, è il seguente: solo se nella propria autonomia la ragione ha compreso fino in fondo il concetto di senso ultimo, essa può essere persuasa da un evento esperito, nella misura in cui questo riempie il concetto del suo carattere ultimo e può pretendere anche da altri che se ne persuadano in piena libertà (pp. 86, 97; pp. 71, 78). Senza la possibilità di un concetto non ulteriormente indagabile come questo, verrebbe a mancare il terreno sotto i piedi alla giustificazione cristiana della fede.

Come è stato correttamente rilevato, soprattutto rispetto alle analisi semantiche di Wolfhart Pannenberg, l'affermazione di qualcosa di dato una-volta-per-tutte non sarebbe legittimabile in maniera

sensata, e la sua evidenza non sarebbe razionalmente giustificabile sul piano di un'assunzione di responsabilità (p. 90; p. 74). Per non degenerare in una forma di pluralismo debole anche l'apertura universale della comprensione ermeneutica ha però bisogno di orientarsi sulla filosofia prima e di avviare una riflessione sulle proprie condizioni di possibilità. Rifiutare per principio la ricerca di criteri incondizionati (dunque da dimostrare razionalmente) per convalidare il senso ermeneuticamente compreso, non è certo segno di apertura comunicativa. Coincide, piuttosto, con la decisione di un dogmatismo individualistico che si sottrae al rischio, proprio di ogni schietta interrogazione, di essere superato da un'eventuale risposta, e che si rifiuta parimenti di aderire a quell'esigenza di verità che s'incontra nel discorso di altri (pp. 99 ss.; pp. 77-78).

2. *Delimitazioni e determinazione della posizione*

Procedendo in direzione del primo problema, la ricerca di un concetto di senso ultimo, Verweyen discute le classiche prove dell'esistenza di Dio. Egli valuta queste prove oltre che in relazione al loro precipuo scopo dimostrativo, anche in relazione al loro contributo per la questione della dipendenza essenziale dell'uomo dalla rivelazione di Dio. Ciò è assolutamente consequenziale per la *demonstratio religiosa* secondo l'accertamento dell'impostazione prescelta ed in particolare della determinazione del problema appena precisata. Ora però, invece di compilare un nuovo elenco dei numerosi elementi di convergenza, intendo solo marcare alcuni punti che hanno suscitato in me la massima attenzione per le conseguenze che lasciavano intuire. Già nella prova cosmologica è l'atto dello stupore originario che bisogna ereditare giacché vi irrompe la differenza tra l'ente e l'essere che la fonda, quella differenza che mette per prima in moto il verace interrogare della ragione (pp. 109 ss.; pp. 88-89). Verweyen mette in rilievo questo aspetto della meraviglia e dello stupore anche in altri contesti, specialmente nella percezione dell'evidenza del dovere morale e della potenza decisiva dell'idea di Dio (p. 146; p. 126).

Nell'argomento ontologico, e poi nelle applicazioni che Verweyen riassume nella categoria di «logico-trascendentale», viene alla luce il movimento stesso del pensiero. Ciò che la dottrina delle idee di Kant avrebbe omissso, cioè di porre la questione «della

ragion sufficiente del movimento della ragione umana verso un incondizionato» (p. 125; p. 105), sarebbe stato eseguito (anche se dissimulato da una concettualità tardo-scolastica) nella terza meditazione di Descartes. L'idea di Dio impressa nella ragione umana e compresa come cooriginaria alla sua certezza di sé, nonché la sua dignità, sarebbe stata considerata già da Agostino come criterio della ragione nel suo incessante procedere ed infine nell'oltrepassamento dell'ambito degli oggetti possibili (la sfera del cattivo infinito), e poi espressa con precisione nel concetto di Dio di Anselmo (pp. 115-138; pp. 94-102). Alla prova morale dell'esistenza di Dio viene contestato che la mossa di Kant, di partire dall'evidenza del dovere morale nel «fatto della ragion pura», resterebbe confinata nell'ambito della ragion pratica, non offrendo il necessario e ultimo punto di partenza per una formulazione della questione teologico-fondamentale e, soprattutto, tematizzerebbe la realtà di Dio solo in relazione al problema della realizzazione del dovere, ma non in relazione alla questione dell'origine dell'evidenza del dovere morale (pp. 145 ss.; pp. 127 ss.).

Non meno significativa la discussione degli assetti finora proposti per la dimostrazione esplicita dell'orientamento umano verso la rivelazione – stavolta naturalmente si tratta di capire se questi soddisfano le pretese della filosofia prima. Innanzi tutto, è evidente la predilezione di Verweyen per Anselmo, il quale spinge la riflessione su tale orientamento fino ai misteri della trinità e dell'incarnazione di Dio. Occorre notare anche la stima dimostrata nei confronti di Maurice Blondel presso il quale tuttavia il rapporto fra ermeneutica e filosofia prima restava ancora oscuro.

Va osservata inoltre la valutazione circospetta del procedimento «ritorsivo» praticato nella scuola di Maréchal, procedimento che giunge, tutt'al più, fino all'inevitabile rivendicazione di una verità incondizionata (p. 160; pp. 139-140). Quindi, in riferimento alla figura dell'«ascoltatore del Verbo» di Karl Rahner, la connotazione di domanda e affermazione come attuazioni oggettivanti della ragione provenienti dallo stupore originario, dalla cui analisi non si ricava alcun accesso all'orientamento verso il Verbo incarnato di Dio (pp. 162 ss.; pp. 141 ss.). Infine, il rincrescimento, che condivido profondamente, per la dismissione delle questioni di filosofia prima seguita quasi ovunque alla svolta di Rahner verso la teologia trascendentale e alla vasta ricezione della sua teoria dell'«esperienza trascendentale».

Anche Johann Baptist Metz, nonostante il suo fondato distacco dall'«esperienza trascendentale» di Rahner in favore delle categorie storiche del ricordo e del racconto, lungi dal revocare quella dismissione, l'ha invece ulteriormente consolidata. Nella teoria dell'azione di Helmut Peukert poi, che ha ripreso la problematica di una fondazione ultima (e prescindo qui dalle altre obiezioni le cui ragioni non posso discutere in questa sede), l'a priori della comunità ideale della comunicazione, vero punto di convergenza dei problemi fondamentali dell'epistemologia, sarebbe stato solo recepito senza venire accertato in maniera apodittica (p. 176; p. 155).

Verweyen si rivolge da ultimo alla pragmatica trascendentale di Karl-Otto Apel, la quale trova particolare attenzione come progetto di una morale post-convenzionale con pretese di fondazione ultima ed in virtù di quel suo argomentare ritorsivo energicamente seguito nel quadro del *linguistic turn*. E tuttavia, anche quella – ecco il risultato – non sarebbe adottabile come punto di partenza per la riflessione sul senso ultimo richiesta dal punto di vista della teologia fondamentale.

In primo luogo, perché il suo ricorso all'inevitabilità pragmatica della posizione di norme discorsive non sarebbe assolutamente in grado di fondare la loro obbligatorietà etica e non spiegherebbe l'evidenza del dovere morale.

In secondo luogo, perché la loro prospettiva in termini di etica del discorso restringerebbe il fenomeno della comunicazione e non consentirebbe un concetto adeguato del senso comunicativo ricercato, dal momento che, in terzo luogo, tale prospettiva non sarebbe disponibile a permettere né quel ritorno, inevitabile nella sua cornice problematica, all'io responsabile davanti a sé stesso, né l'evidenza del suo sapere (pp. 182-194; pp. 158-177). Resta ancora l'impostazione filosofico-trascendentale di Hermann Krings il quale ha criticato a sua volta Apel riguardo alle sue pretese di fondazione ultima. Intanto, secondo Verweyen (e qui devo prendere le distanze dal suo discorso), anche Krings non avrebbe chiarito «la questione della validità delle posizioni di libertà con la spiegazione logico-trascendentale della provenienza dell'«io penso» dal «riconoscimento trascendentale di libertà attraverso libertà»» (p. 194). Non è che il ritorno alla libertà formalmente incondizionata quale istanza ultima di fondazione etica e punto di partenza per un concetto di senso ultimo non venga preso in considerazione proprio perché a partire da questa una libertà perfetta, assolutamente

incondizionata, è raggiungibile solo alla maniera dell'anticipazione, e perciò occorre sopportare la consapevolezza che gli uomini non possono da sé risolvere l'antinomia costitutiva che essi stessi sono in quanto libertà finita?

Quando Verweyen, poi, attacca la «desolata auto-cerchezza cartesiana dell'Io cogitante» (p. 195), il motivo è evidente. Lo fa per poter superare il carattere regionale delle impostazioni argomentative ritorsive in direzione di una domanda di senso universale e, allo stesso tempo, per assicurare l'ineludibilità del proprio punto di partenza. Vorrei tentare adesso di ricostruire in otto punti la struttura argomentativa della sua soluzione costruttiva del doppio problema filosofico della teologia fondamentale (§ 3), per poi formulare i miei rilievi (§ 4) e passare da questi ad alcune osservazioni conclusive riguardanti la seconda parte del *Compendio* (§ 5).

3. *L'argomentazione centrale*

1. Il punto di partenza di Verweyen è dunque l'auto-cerchezza dell'Io – dell'Io però in quanto determinato in tutti i suoi atti dall'ineludibile categoria dell'Uno. Il fatto che quest'idea come tale possa essere concepita solo per contrasto e non per approssimazione non è in contraddizione con la sua funzionalità trascendentale, anzi ne rappresenta una conferma. Per quanto poco la pura semplicità sia ravvisabile nella sfera oggettuale, questa può essere equiparata all'unità dell'Io-penso. Infatti l'Io non può porsi come assoluta unità senza contrapporre a sé qualcosa. D'altra parte, la semplicità originaria che muove la nostra coscienza non può essere condizionata in se stessa dalla necessità della divisione, poiché in tal caso risulterebbe incomprensibile il bisogno elementare dell'Io «di aspirare ad un'unità incondizionata nonostante la sua insuperabile struttura antitetica» (p. 200).

2. Benché, con quanto appena affermato, sia stata già presa una decisione sull'esistenza dell'incondizionatamente Uno, questa nell'immediato non dice ancora nulla sulla problematica del senso e resta pertanto sullo sfondo dell'argomentazione. Sulla base della struttura elementare della coscienza appena messa in luce, è possibile ora formulare la questione del senso e riprendere in tal modo, in chiave logico-trascendentale, il «mito di Sisifo» di Camus. Se,

nonostante il contrasto in cui è inevitabilmente collocata, la ragione è spinta a porre un'unità incondizionata (trascendente ogni divisione), come è possibile comprendere il suo orientamento di senso nella contraddizione? (pp. 201 ss.)

3. Letta come indicazione di ricerca – come si richiede anche per una comprensione completa dell'assurdo (p. 202) – tale questione coincide con il compito di pensare la possibilità dell'oggetto in questione: cioè la possibilità «di conseguire realmente una incondizionata unità nel contrasto inerente ad ogni ragione finita» (p. 201). Nel concetto di senso ultimo ne va di questa possibilità.

4. Nella permanente differenza di soggetto e oggetto un'unità incondizionata è pensabile solo nel caso in cui l'Io incontri una controparte tale da essere un'immagine perfetta di sé stesso – una libertà, dunque, interamente dedita a mettere illimitatamente in luce l'essenza di ciò che incontra (p. 235). Infatti, solo alla libertà appartiene l'intima possibilità e l'insostenibile atto di fare di se stessa l'oggetto di una completa dedizione. Tale decisione dovrebbe essere rigorosamente reciproca, ed inoltre dovrebbe essere universale il mutuo diventare-immagine, dovrebbe altresì includere tutti gli esseri razionali. Dovendo esserci un'unità incondizionata, il mondo materiale dovrebbe però dimostrarsi un *medium* abilitante al riconoscimento interpersonale.

5. Sebbene l'esperienza dell'obbligazione interumana si arricchisca di continuo, essa richiede una spiegazione direttamente proporzionale al suo diventare cosciente. Affinché non appaia infondata l'accettazione incondizionata di tale obbligazione, occorre interrogarsi sul valore assoluto dell'altro quale fondamento del suo riconoscimento. Si tratta in altri termini della questione della provenienza della sua determinazione incondizionata. Questa è la sede in cui – in funzione di un ulteriore sviluppo del concetto di senso – viene assunto ed esplicitato il risultato teorico della ricerca precedentemente intenzionato da una prospettiva logico-trascendentale. Si tratta di riconoscere che l'essere improntato dell'uomo all'incondizionato, in assenza di un'altra spiegazione, presuppone l'ipotesi di un assolutamente incondizionato realmente esistente (p. 244).

6. L'ipotesi dell'esistenza dell'assolutamente incondizionato conduce alla soluzione della questione di partenza circa la ragione-

volezza dell'affermazione dell'Altro, passando anzitutto attraverso alcune stazioni teoriche intermedie. Infatti, quell'ipotesi porta dapprincipio solo alla difficoltà per cui – nel caso si dia l'incondizionatamente Uno – l'auto-cerchezza dell'Io pensante minaccia di essere mera apparenza. Verweyen risolve il dilemma ricollegandosi alla filosofia dell'ultimo Fichte (letta in chiave decisamente politica) con la sua differenza fra l'Assoluto e la sua apparenza (quale essere di Dio al di fuori del suo essere). Al di fuori dell'essere incondizionato, un ente non è mera apparenza solo se l'essere assoluto manifesta se stesso come immagine e, in tal modo, concede alla ragione finita la possibilità di diventare un «esser-ci» effettivo dell'incondizionato attraverso la libera dedizione e compenetrazione con quest'immagine. Da ciò risulta, in primo luogo, che la determinazione specifica dell'uomo consiste nel formarsi nell'atto della sua libertà per l'immagine pura dell'incondizionato. In secondo luogo, risulta che occorre comprendere ogni fenomenalità (l'intero mondo della coscienza) come condizione di possibilità di tale divenire-immagine: a cominciare dall'ente della certezza sensibile, a partire da cui l'Io-penso ritorna a sé in quanto principio di costituzione di ogni ente apparente e luogo di apodittica certezza ontologica, ed oltrepassa in quanto libertà formale per il tramite dell'idea di incondizionatezza ogni ente finito, finché tale libertà attraverso il suo libero divenire-immagine per l'incondizionato (quale «tramite» del suo apparire) trova il suo unico contenuto adeguato. Il contenuto vero, ora ricostruito dal punto di vista della filosofia prima, dell'evidenza del dovere che Kant ha solo constatato come un fatto. Ma se ciascuna libertà è solo in funzione del suo diventare immagine dell'incondizionato, ciò significa allora, in terzo luogo, «esser-ci acciocché ogni effettiva o possibile libertà possa emergere in quanto immagine dell'incondizionato» (p. 252), affinché Dio diventi tutto in tutto.

7. Sebbene, con quanto appena asserito, il concetto di senso ultimo si sia delineato e se ne sia evidenziato un dovere incondizionato quale necessaria implicazione e vero contenuto, in questo modo nulla è stato detto ancora sull'effettività dell'esperienza del dovere e sulle condizioni del suo aver luogo. Se, tuttavia, in ogni vera esperienza del dovere l'incondizionato stesso spinge per apparire, e si può mostrare che allo stesso tempo l'evidenza fondamentale del dovere si comunica nella costituzione intersoggettiva dell'Io-penso, in tal modo viene aperta anche una via per risolvere sul piano della

filosofia prima il secondo problema filosofico della teologia fondamentale, la questione della possibilità della rivelazione storica. Verweyen ritiene di rinvenire questa via nella prima dottrina fichtiana dell'ingiunzione morale, a condizione che si presti attenzione al fatto che l'Io ha già affermato, ha già dovuto affermare, quella libertà ingiungente che lo indirizza alla propria autocoscienza, per trovare sé stesso. Di rivelazione è possibile parlare, innanzi tutto, quando gli uomini sono condotti sulla strada della loro destinazione, ad essere immagine di Dio, liberati dunque da un'altra libertà, cui l'incondizionato fa appello in maniera tale che questo diventi interpellabile in quanto Dio. E sarebbe legittimo chiamare ultima tale rivelazione, se in essa «un uomo impegna tutta la propria esistenza per essere verbo e immagine dell'incondizionato», e se perciò viene riconosciuto come pieno adempimento di quella promessa che si comunica a ciascun uomo fin dalla costituzione della propria autocoscienza (p. 266). Insieme all'esperienza del più profondo riconoscimento e dell'incondizionata rivendicazione, una rivelazione siffatta comunicherebbe la ferma speranza nel completo manifestarsi di Dio in tutti gli uomini.

8. Completamente nella prospettiva della filosofia prima, pur presupponendo il fatto del peccato, sono intese le riflessioni con le quali Verweyen, *remoto Christo*, delinea con estrema precisione la figura della rivelazione e dischiude il suo significato in quanto possibilità di un senso ultimo a priori, cioè aperto anche alla libertà recalcitrante. È il tentativo di pensare, riprendendo la «morte del giusto» di Platone e proseguendo in modo sottile il *Cur deus homo* di Anselmo, la cooriginaria rivelazione della misericordia e della giustizia di Dio in quanto conclusione storica della contraddizione che si manifesta nell'essere incondizionato stesso sollevandosi sulla base della contraddizione umana. Il pensiero centrale significa che, alla fine del suo cammino, al giusto viene tolta anche la certezza in sé indistruttibile della vicinanza di Dio, quale era comunicata solo a lui nella piena dedizione al volere di Dio, e che Dio dispone questo «scambio meraviglioso» affinché la luce del giusto giunga nel luogo del peccato. Questo significherebbe, al contempo, comprendere il grido dell'abbandono di Dio «come l'attimo in cui l'apporto definitivo del senso ultimo diventa evidente nonostante la libertà recalcitrante: in quanto ultima parola di Dio, in cui la sua essenza propria appare pienamente» (p. 279).

4. *Disamina critica delle tesi fondamentali di filosofia prima*

Passiamo ora alle mie domande che derivano da una visione dei compiti e dei problemi affrontati che non intendo nascondere nello sviluppo dell'argomentazione né, d'altra parte, posso qui motivare in modo adeguato.³ L'importante è che questa visione abbia un'utilità euristica per la critica. Inizio con una domanda preliminare posta, per così dire, dall'esterno, per venire poi alle tesi fondamentali.

1. È proprio necessario – formulo così la domanda preliminare –, cioè indispensabile dal punto di vista teologico-fondamentale, sottoporre a così ampie pretese filosofiche il progetto di fondazione di un concetto di senso ultimo possibile quale a priori per la percepibilità della rivelazione, come fa Verweyen? Non risulterebbe anche già superato il relativismo ermeneutico e non si darebbe soddisfazione al bisogno della ragione di una fondazione ultima, se solo si potesse nominare un incondizionato alla base del concetto di senso? Naturalmente dovrebbe trattarsi di un incondizionato senza il quale non sarebbe pensabile un autentico essere uomini. Un incondizionato atto, allo stesso tempo, a far comprendere in tutta evidenza l'orientamento dell'uomo verso la rivelazione storica di Dio e il carattere costitutivo dell'ingiunzione proveniente da questa. Tuttavia, la libertà formalmente incondizionata, che può essere presa in considerazione solo per il fatto di decidersi per se stessa, deve essere obbligata dalla chiamata della propria essenza per essere portatrice di un ragionamento vincolante. Per quanto sia più facile scuotere con un qualche «diabolos» la certezza della libertà ed ogni tentativo ritorsivo del suo accertamento (p. 244) che non il «misero cogito» nella sua determinatezza con l'idea dell'unità, anche Verweyen non può fare a meno di una

³ Per un'esposizione dettagliata di questa visuale si veda Th. PRÖPPER, *Redenzione e storia della libertà*; sull'impianto portante della critica seguente, si veda pure Th. PRÖPPER, *Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik. Systematische Reflexionen im Anschluß an Walter Kaspers Konzeption der Dogmatik*, in E. SCHOCKENHOF - P. WALTER (edd), *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre. Festschrift für Bischof Walter Kasper*, Mainz 1993, pp. 165-192; sulla questione della teodicea che è solo accennata alla fine della conferenza, ma che è stata ampiamente discussa durante il convegno di Friburgo, cfr. Th. PRÖPPER, *Fragende und Gefragte zugleich. Notizen zur Theodizee*, in T.R. PETERS - Th. PRÖPPER - H. STEINKAMP (edd), *Erinnern und Erkennen. Denkanstöße aus der Theologie von Johann Baptist Metz*, Düsseldorf 1993, pp. 61-72.

decisione della libertà (la decisione cioè di pensare la ragione senza contraddizioni e seguire fiduciosi le sue implicazioni), come egli stesso nota di sfuggita (p. 256). A ciò si aggiunge che il vantaggio del suo *fundamentum inconcussum* e della sovra-regionalità della tematica del senso da lui sviluppata è ottenuto grazie ad una vistosa tortuosità della dimostrazione, e soprattutto grazie ad un'elevata formalizzazione che viene poi «riempita» fenomenologicamente. In tal modo, attraverso il pensiero dell'unità di soggetto e oggetto e la mediazione del concetto d'immagine, viene raggiunto il rapporto di reciproco riconoscimento la cui esposizione resta poi dominata a sua volta dal concetto di immagine. Ma, come già detto, si tratta per il momento solo di alcune riserve. Chi considera stringente il procedimento dimostrativo, le troverà naturalmente oziose.

2. L'intera costruzione del concetto di senso in Verweyen dipende dalla tesi, fondata sul piano logico-trascendentale, dell'esistenza dell'Incondizionato. Senza di questa, l'obbligazione consistente nell'ammettere un'altra libertà non sarebbe più giustificabile. Mi chiedo però se per l'idea dell'incondizionato non possa garantire proprio il soggetto finito. Si tratterebbe, allora, di ridiscutere il concetto di Dio in Anselmo, la terza meditazione di Descartes, la dottrina delle idee di Kant, nonché lo statuto della filosofia dell'ultimo Fichte. Esistono pur sempre interpretazioni che riconoscono nel pensiero di Fichte successivo al 1810 un'accentuata coscienza della fatticità e comprendono i suoi ultimi progetti non più come un raccoglimento fondativo del sapere nell'Assoluto, bensì solo – con un'espressione di Günter Schulte⁴ – come filosofia «del Dio possibile». Devo qui tuttavia accontentarmi di una mera notificazione dei miei dubbi nei confronti della fondazione proposta da Verweyen. Naturalmente, l'idea dell'Incondizionato non è riconducibile ad un dato empirico, né è possibile spiegarla come auto-proiezione della ragione nel suo perenne procedere. Essa si forma solo nel trascendimento della sfera del cattivo infinito. Ma non potrebbe essere tale atto, la negazione del finito in quanto tale, proprio la prestazione originale della libera riflessione? Si

⁴ G. SCHULTE, *Einleitung und Kommentar zu J.G. Fichte, «Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriß» (1810)*, Frankfurt a.M. 1976, p. 47. Cfr. G. SCHULTE, *Die Wissenschaftslehre des späten Fichte*, Frankfurt a.M. 1971; W. LAUTEMANN, *Transzendentalphilosophie als Anthropologie und als Erscheinungslehre. Ein Panorama neuerer Fichte-Interpretationen*, in «Philosophische Rundschau», 23 (1976), pp. 197-256.

tratterebbe in tal caso dell'atto in cui questa – in una situazione di stupore assoluto, ma anche di terrore – s'accorge dell'abissale faticità della ragione libera e di ogni ente, e solleva la questione della fondazione assoluta, senza potervi tuttavia fornire una risposta, dal momento che la premessa di senso che sarebbe lì in gioco non può essere garantita dalla ragione stessa in quanto riflessione. Se una simile concezione è possibile (e lo è, credo, se viene riconosciuta l'incondizionatezza formale della libertà), allora l'elaborazione della questione del senso e di un concetto possibile di senso sarebbe la prestazione eminente della filosofia discorsiva. Si tratterebbe del resto di una convinzione con la quale concordo pienamente. Ma anche la dimostrazione di Verwey non riuscirebbe a superare la situazione di Sisifo. Ritornerò sulla questione.

3. Ma prima, ancora una parola sullo statuto del pensiero della libertà. Verwey ne fornisce una valutazione appropriata alla sua vera forma, in quanto libertà moralmente risoluta: in quanto «possibilità di scelta dell'Io per mezzo di quel santo volere, possibilità che giunge alla propria meta nell'evidenza del dovere morale» (p. 250), mentre caratterizza la libertà di scelta come «mera forma preliminare» (p. 145), come «mera parvenza di libertà» (infatti «ogni scelta passa all'Io nella conoscenza del dovere morale») e chiarisce il suo «infinito spazio di gioco nel finito» a partire dal «carattere determinato di ogni ragione» in relazione all'idea dell'Incondizionato (pp. 249 ss.). D'altra parte, però, egli rileva anche la sua capacità decisionale in relazione al divenire immagine e descrive incisivamente perfino la sua forza di negazione, nella figura di Camilo del dramma di Paul Claudel, *La scarpa di seta*, che sfida il dovere morale e rifiuta consapevolmente Dio (pp. 237, 268). Nella sua incondizionatezza formale, tuttavia, la libertà non è propriamente tematizzata in quanto originario relazionarsi, aprirsi e decidersi e, comunque, non è mai fatta valere come istanza argomentativa. Non è forse troppo alto il prezzo da pagare per questo? Almeno tre conseguenze mi sembrano problematiche. In primo luogo, (in contrasto con Kant), l'etica viene subordinata alla tematica del senso. Se fallisce la dimostrazione del senso non è più possibile neanche una fondazione del dovere etico. Inoltre, l'incondizionato dovere morale che le libertà esperiscono quale pretesa nell'incontro diretto con esso e che intenzionano originariamente nella decisione di reciprocità, non è tuttavia ancorato in quelle stesse libertà, ma è mediato attraverso il loro possibile essere

immagine per l'Incondizionato. Viene asserito esplicitamente che l'incondizionatezza dell'obbligazione interumana non può essere spiegata «a partire dalla costituzione finita e contingente dell'essenza umana» (p. 242). In terzo luogo, viene completamente a mancare la possibilità di una morale autonoma e anche (ciò che dovrebbe essere una preoccupazione della teologia fondamentale) la possibilità di fondare il carattere vincolante del riconoscimento di Dio e della sua rivelazione in maniera non circolare: proprio perché il fondamento dell'obbligatorietà è posto in Dio e ciò che conta è precisamente di dimostrare la sua pretesa morale sull'uomo.

4. In quarto luogo, occorre adesso mettere in rilievo ciò che finora ho solo accennato. A ben guardare, la costruzione di senso di Verweyen non rappresenta solo il progetto di un concetto possibile di senso sulla cui verità si dovrebbe ancora decidere. Essa è piuttosto (a partire dall'ipotesi dell'esistenza dell'assolutamente Incondizionato) da leggere già come presentazione di senso. Oppure, detto con maggiore prudenza e precisione: la costruzione di senso di Verweyen è l'accertamento filosofico del senso aperto a ciascun uomo in virtù della sua essenza, anche se è possibile parlare della sua realtà solo quando il senso risulta praticamente attuato. Ciò significa che il rapporto fra ragione e rivelazione, però, non è concepito come rapporto di determinazione – in maniera tale che la questione aperta del senso sia determinata e risolta dalla rivelazione –, bensì come rapporto di mediazione proprio nel senso in cui ciascun uomo è mediato intersoggettivamente fino all'attualità della sua autocoscienza e dell'evidenza del dovere morale. La rivelazione è «un avvenimento che dischiude una libertà per se stessi» (p. 267); il suo scopo è «di rendere visibile in tutti gli uomini l'immagine di Dio che è loro propria» (p. 467); essa non può «presentarsi quale auto-mediazione di un Dio inavvicinabile per gli uomini», ma «come adempimento di quella promessa ... che si comunica a ciascun uomo nella costituzione della propria autocoscienza» (p. 266). Istruttiva, in questo contesto, è l'adesione di Verweyen alla dottrina dello Stato di Fichte secondo cui rivelazione e ragione si distinguono non per il contenuto, ma solo «in riferimento alla forma», e la rivelazione precede la filosofia solo in quanto alla filosofia deve essere dato prima fattivamente l'oggetto che essa poi ricostruisce secondo le proprie istanze di giudizio (p. 310). È comprensibile perciò anche il peso decisivo che assume il fatto del peccato nella sistematica di Verweyen, poiché solo il peccato è ciò

che rende visibile l'unicità di Gesù e garantisce la dipendenza di fatto da lui, essendo inteso il peccato quale auto-smarrimento della libertà, «quale fallimento del proprio senso essenziale» (p. 73). È per l'essenziale proprio l'«innocenza di Gesù» questo segreto della sua «perfetta libertà» che permette di identificarlo in quanto ultimo Rivelatore, che compendia anche il contenuto proprio della «formula calcedonese» ed è in generale «l'unico mistero che caratterizza la *differentia specifica* del cristiano» (pp. 469 ss.). Non si può ignorare, anche qui, l'affinità di Verweyen con Anselmo, la cui affascinante razionalità egli vede preservata dal pericolo di un razionalismo di stile moderno in ragione del fatto che Anselmo conosce il peccato: il peccato che impedisce «di recepire e attivare in modo adeguato quell'immagine di Dio che ciascuna ragione umana è fin dalla creazione» (pp. 249 ss.).

Per quanto mi riguarda, posso fare cenno ancora all'impressionante analogia strutturale con la dottrina della fede di Schleiermacher che, convinto di aver dimostrato la coscienza di Dio in quanto determinazione essenziale dell'uomo, dovette parimenti rafforzare il peccato, per rappresentare Gesù attraverso l'innocenza e la vigoresità della sua coscienza di Dio e per poter collegare a lui la forma di vita collettiva che con lui ha avuto inizio nella storia. Dubito tuttavia (a prescindere da altre considerazioni) che in questa maniera divenga comprensibile un qualche riferimento essenziale della fede a Gesù. Infatti, ciò mi pare possibile solo se il contenuto della verità della rivelazione e quello del concetto filosofico di senso possano essere compresi in modo tale che, per entrambi, una libera comunicazione venga riconosciuta come la forma essenziale della loro realizzazione. In altre parole, il rapporto fra Dio e uomo non dovrebbe più essere pensato secondo lo schema Assoluto-apparenza, ma come rapporto fra libertà; mentre il significato della storia di Gesù dovrebbe essere rintracciato nel fatto che egli è stato la dimostrazione definitiva dell'amore risoluto di Dio per gli uomini.

5. *Problematizzazione delle conseguenze sul piano della teoria della rivelazione*

Con l'ultimo punto siamo passati alla seconda parte del *Compendio*. Vorrei ora esprimere con franchezza le mie impressioni di

lettura. Ho l'impressione, cioè, che anche la spiegazione relativa all'essersi definitivamente realizzata dell'ultima parola di Dio fondi la propria evidenza nella dimostrazione di senso appena fornita. Infatti, già lì era dichiarato in maniera lapidaria: «ciò che l'essere incondizionato vuole, questo anche *sarà*» (p. 277). Ancora, con una maggiore precisione contenutistica: «un essere incondizionato che *voglia* apparire – è quanto annuncia ogni dovere incondizionato – *apparirà* anche inevitabilmente, proprio perché esso è un essere incondizionato» (p. 268). Con ciò veniva allo stesso tempo assicurato che è Dio a manifestarsi in ogni forma di dedizione umana al dovere morale. Per gli studiosi di teologia fondamentale si trattava di procedere dal concetto di senso alla determinazione di un concetto di rivelazione ultima. E ciò significa progettare a priori la figura teorica più estrema di dedizione umana al dovere richiesto nei confronti degli altri.

L'obiettivo della seconda parte consisteva proprio nell'indicare il luogo storico «in cui questo concetto si *realizza*». Ma era anche chiaro il fatto che questo luogo possa essere trovato solo «nella carne di Gesù», nel lasso di tempo che va fra l'imprigionamento e la morte (p. 467). È precisamente questa *adaequatio* dell'evento storico al concetto di rivelazione ultima ciò che l'affermazione dell'una-volta-per-tutte rende giustificabile nella maniera richiesta dalla teologia fondamentale. Questo è il motivo principale per cui il concetto di *traditio*, compreso il momento della auto-consegna di Gesù, risultava irrinunciabile per una ricostruzione filosofica del centro di senso della fede. Ma, in questa figura dell'argomentazione, si tratta oggettivamente solo della realizzazione di un concetto di senso ultimo la cui verità è possibile almeno *post factum* accertare anche sul piano filosofico (in contrasto con quanti affermano che la rivelazione sia essenzialmente un rapporto storico libero di Dio con l'uomo). Da ciò si comprende, infine, perché l'autore si mostri così vistosamente disinvolto rispetto a quelle questioni che, invece, non danno tregua a dei teologi come me. Vorrei ancora tentare brevemente di chiarire questa circostanza attraverso i due temi più scottanti della seconda parte.

Abbiamo anzitutto il problema dell'inchiesta storiografica su Gesù, cui non deve essere attribuito alcun significato criteriologico. Verweyen cerca di superare il problema di Lessing, l'«orrendo, ampio abisso». In rapporto a Kierkegaard e alla teologia del *kerygma*, egli insiste però sul fatto che la «base dell'adesione incondizionata»

debba essere quel «fatto» della rivelazione ultima trasmessa «nella contingenza dell'avvenimento storico» (pp. 338, 390). D'altronde, poiché la verosimiglianza raggiungibile sul piano storiografico non corrisponde mai a quella certezza che è necessaria, invece, per una verità fondante sul piano esistenziale e per un impegno di fede, si considera come adeguata mediazione comunicativa solo l'avvenimento della *traditio*: quel nesso di riconoscimento reciproco dunque – «la catena ininterrotta di una libertà strappata a se stessa» (p. 401) –, «in cui la libertà interpellata obbliga se stessa all'interpellanza ad essa rivolta» (p. 398). In questo modo ha luogo nuovamente la «verità di ciò che è stato» (p. 394). Considerando la problematica esegetico-storiografica, Verweyen ne desume che debba valere «quale luogo originario ..., in cui si dischiude il vero significato della figura di Gesù» la figura teologica finale dei testi sacri, e che perciò l'inchiesta debba orientarsi «sulla testimonianza vincolante degli autori neotestamentari e sull'immagine integrale di Gesù presente in essi» (p. 414). Una soluzione in sé assolutamente valida, che nondimeno è legata alla circostanza che, sotto il profilo del contenuto, l'oggetto di ricerca è stato già determinato in anticipo. Si tratta sempre di identificare come momento d'autenticità quella «*conversio* personale» dei testimoni (p. 414) quel «rivolgimento totale dell'esistenza» di cui ciascun autore, «colpito dalla potenza effettiva dell'una-volte-per-tutte», ha fatto esperienza (p. 405). Si tratta inoltre di comprendere come «nucleo» di quell'esperienza quella stessa «luce che ha fatto irruzione fin dall'origine» (p. 415). Ma questo com'è possibile, se la verità della fede è essenzialmente una verità storicamente data ed è determinata in maniera decisiva da quest'origine? Anch'io collocherei la prassi della fede, la cui intenzione è la verità di fede e in cui questa stessa verità si fa realtà, come la dimensione fondamentale presente nel processo della tradizione. Ma insisterei, allo stesso tempo, sul fatto che tale prassi, nei fenomeni della confessione e del ricordo, scinde da se stessa il fondamento che l'ha resa possibile, e che perciò ogni testimonianza di ordine contenutistico proveniente dalla tradizione deve essere almeno verificata sulla base delle conoscenze storiografiche disponibili sulla storia di Gesù e, nel caso, anche corretta.

In merito alla controversa tematica della risurrezione – ecco il secondo problema – vorrei fare solo un paio di accenni. Il fatto che Verweyen escluda in maniera così decisa dalla base *de iure* della fede pasquale e dal contesto fondativo della cristologia, gli incontri

con il Crocifisso risorto, la cui realtà *de facto* egli assolutamente non contesta (p. 446), risulta parimenti già l'oggetto di una decisione preliminare assunta con il concetto filosofico di rivelazione ultima. In questo concetto, la dedizione umana al dovere morale e il rivelarsi di Dio sono congiunti fin dal principio, e proporzionati in modo che l'atto di estrema auto-dedizione risulta assicurato a priori come culmine conoscitivo della rivelazione. Allo stesso tempo, dal punto vista contenutistico questo concetto è concepito in maniera tale che, nella sua cornice teorica, sia impossibile affrontare problemi come la questione dell'autorizzazione.

Diversamente accade quando non si dispone di tale certezza filosofica di Dio, e si comprende piuttosto la rivelazione come libera auto-manifestazione storica di Dio. Allora è una questione che riguarda solo Dio e la sua libertà il modo in cui egli si relaziona a noi (anche se si può tranquillamente dire: un altro Dio all'infuori del Dio Gesù non meriterebbe la nostra fede). Allora è un uomo ad osare di agire al posto di Dio, bisognoso di una giustificazione di principio. Allora almeno la catastrofe di Venerdì Santo acquista un peso, se non altro da un punto di vista gnoseologico. Allora la nostra fede in Dio necessita di segni d'incoraggiamento – in breve: allora le manifestazioni del Risorto possiedono uno status costitutivo per la fede, più di quanto credano coloro che le classificano come mere concessioni di fatto alla debolezza del peccato. Inoltre, la rivelazione di Dio «nella carne» (p. 448) non sarebbe da quelle nient'affatto svalutata. Si tratta solo di osservare che la predicazione di Gesù, la sua morte e la sua resurrezione, rappresentano un contesto evenemenziale e significativo che, preso come unità, coincide con la rivelazione di Dio. Ogni momento di quel contesto – se lo si isola dagli altri – perde la propria valenza determinante per questa rivelazione; la resurrezione risulterebbe, in quel caso, un miracolo privo di senso, ed anche la croce forse simboleggerebbe solo l'assurdo destino del Giusto: solo un'altra vittima innocente. Se non avesse assunto una figura umana nella vita e nella morte di Gesù, l'amore di Dio non avrebbe acquisito quel suo tratto d'irrevocabilità, ma senza la resurrezione quell'amore di cui Dio ha dato prova fino alla fine sarebbe forse solo la dimostrazione del limite estremo cui gli uomini possono giungere. Non vedo in che senso questa opzione teologica debba portare ad ammettere una contraddizione all'interno dell'immagine di Dio, e faccio resistenza a paragonare l'azione di Dio che salva dalla

morte il testimone del suo amore una volta ucciso e dimostra per mezzo di lui la sua fedeltà nei nostri confronti, con l'affettazione di un «potente sovrano troneggiante» (pp. 446 ss.). Dobbiamo forse rinunciare all'onnipotenza come predicato di Dio? È a questo che allude il riferimento ai concetti di Dio «di cui è possibile pensare qualcosa di più grande» (p. 142)?

«Nessun Dio, per allontanare da noi la paura, può fare di più che morire per noi come un uomo in quella maniera orrenda» (p. 472), spiega Verweyen con Eugen Drewermann, e parla dell'attuazione di quell'amore «che è più forte della morte» (p. 448). Ma questa formula suggestiva non è né auto-evidente, né diventa sufficientemente evidente attraverso la morte di Gesù (p. 473), fintanto che il suo senso resta così ambiguo. Infatti, essa significa in prima battuta solo che nessuna paura della morte ha impedito a Gesù di sostenere «sino alla fine» la sua dedizione (Gv 13,1). Di fatto, questa sarebbe la prova della fede e della sua forza: il fatto che la paura della morte – la paura per noi stessi – cessi di essere la legge che tutto domina nella nostra vita e nelle nostre azioni. E tuttavia la formula della «vittoria sulla morte» di Gesù (p. 471) e dell'amore «che è più forte della morte» (p. 448), è solo un'altra formula dell'assurdo, sebbene la più umana e la più suggestiva, se non c'è alcun Dio che mantenga realmente la promessa contenuta in ogni vero amore per il dover essere degli altri, e salvi le vittime.

Perché Verweyen quasi non menziona (oppure lo fa solo in senso peggiorativo) la promessa e la speranza della resurrezione dalla morte? Con esplicito riferimento alla dottrina platonica dell'immortalità dell'anima, Verweyen afferma: «C'è solo un modo per raggiungere la certezza incondizionata che l'«Io» non cessi, e cioè lasciarlo assorbire dall'immagine dell'essere incondizionato. Una volta interpellato dall'Incondizionato stesso, l'«Io» non può più ricadere nel nulla» (p. 278). Ma dove si fonda questa certezza? È qui la soluzione della questione della teodicea? Ogni possibilità di riconciliazione «posteriore», questa «salvezza dall'alto» che arriva solo e sempre troppo tardi» (p. 144; p. 124), viene respinta da Verweyen con le parole di Ivan Karamazov – «Quando tutto dipendeva da quello, in quella terribile trave, non c'era traccia di Dio» (p. 447). Egli cerca evidentemente una prospettiva «che penetri dall'interno l'apparenza assurdità della sofferenza» (p. 144), e spera che possa rivelarsi «quale parte della manifestazione dell'essere incondizionato» (p. 247). Io rispetto ogni tentativo di

cercare la presenza di Dio nel dolore – solo che (e su questo punto devo insistere insieme a Johann Baptist Metz) questa non è una soluzione valida per il problema della teodicea. Si dà una soluzione, a mio avviso, semmai, solo nella forma di una speranza che insista sulla possibilità che Dio concili le sofferenze, e che il suo amore riesca ancora a trovare una giustificazione nonostante le terribili deviazioni dalla salvezza che esso ha consentito. In tal modo, la domanda cui dobbiamo rispondere è: se crediamo Dio ancora capace di questa possibilità oppure, invece, se richiamandoci alla definitiva irrisarcibilità della sofferenza patita vogliamo fin d'ora negargliela. In questo senso, mi sembra che il rilievo più grave da rivolgere al grandioso progetto di Verweyen sia la soppressione totale dell'escatologia ...

Mi fermo qui e chiudo con la speranza che le mie osservazioni siano state recepite come espressione della mia ammirazione. E che sulla base di queste si possa avviare una discussione proficua per entrambi.

Evidenza del dovere morale, attuazione di senso e rivelazione

In dialogo con Hansjürgen Verweyen

Quale miglior modo di rendere omaggio ad Hansjürgen Verweyen in occasione del suo sessantesimo compleanno, che riannodare e continuare a tessere il filo del nostro dialogo sulle questioni che ci coinvolgono entrambi da parecchi anni, e proprio a partire dal punto in cui il dialogo si era interrotto, cioè dal nostro ultimo confronto pubblico? L'opportunità offertami con la collaborazione a questo volume collettaneo è per me particolarmente lieta in quanto, dopo le circostanziate risposte di Verweyen alla mia altrettanto circostanziata esposizione critica del suo progetto di teologia fondamentale,¹ la regola vuole che sia io a parlare. Posso,

Il presente contributo è stato originariamente pubblicato in G. LARCHER - K. MÜLLER - Th. PRÖPPER (edd), *Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung*, Regensburg 1996, pp. 27-48, con il titolo *Sollevidenz, Sinnvollzug und Offenbarung. Im Gespräch mit Hansjürgen Verweyen*.

¹ Cfr. Th. PRÖPPER, *Erstphilosophischer Begriff oder Aufweis letztgültigen Sinnes? Anfragen an Hansjürgen Verweyens «Grundriß der Fundamentalontologie»*, in «ThQ», 174 (1994), pp. 272-287; H. VERWEYEN, *Glaubensverantwortung heute. Zu den «Anfragen» von Thomas Pröpper*, pp. 288-303. Citerò da entrambi i saggi con semplice indicazione di pagina nel testo e nelle note. Ed inoltre con le sigle seguenti: G = H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentalontologie*, Düsseldorf 1991; W = H. VERWEYEN, *«Auferstehung»: ein Wort stellt die Sache*, in H. VERWEYEN (ed), *Osterglaube ohne Auferstehung? Diskussion mit Gerd Lüdemann*, Freiburg i.Br. 1995, pp. 105-144. Dai miei lavori (rilevanti per il tema del nostro colloquio) citerò con le sigle seguenti: E = *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*; trad. it. *Redenzione e storia della libertà*; L = *«Daß nichts uns scheiden kann von Gottes Liebe ...» Ein Beitrag zum Verständnis der «Endgültigkeit» der Erlösung*, in A. ANGENENDT - H. VORGRIMLER (edd), *Sie wandern von Kraft zu Kraft. Aufbrüche, Wege, Begegnungen (FS Bischof Reinhard Lettmann)*, Krefeld 1993, pp. 301-319; F = *Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik. Systematische Reflexionen im Anschluß an W. Kaspers Konzeption der Dogmatik*, in E. SCHOCKENHOFF - P. WALTER (edd), *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre (FS Bischof Walter Kasper)*, Mainz 1993, pp. 165-192; T = *Fragende und Gefragte zugleich. Notizen zur Theodizee*, in T.R. PETERS - Th. PRÖPPER - H. STEINKAMP (edd), *Erinnern und Erkennen. Denkanstöße aus der Theologie von Johann Baptist Metz*, Düsseldorf 1993, pp. 61-72; A = *Autonomie*

dunque, finalmente dare libero corso alle mie repliche. Data per assodata l'assoluta certezza dell'accordo di fondo sullo scopo, vale a dire sul compito proprio di un'ermeneutica della fede inserita nell'orizzonte della filosofia trascendentale, ovvero della filosofia prima, posso evitare una nuova valutazione del grandioso progetto di Verweyen ed un'ulteriore ricostruzione della sua argomentazione portante, per dedicarmi subito alle differenze e alle domande che restano aperte. Dal mio punto di vista, in effetti, sono queste ultime a marcare lo stato della nostra discussione in merito allo svolgimento di quel compito.

Ciononostante, mi sembra opportuno, per non cogliere i lettori eccessivamente alla sprovvista – gettandomi a capofitto nell'argomentazione –, che io richiami innanzitutto brevemente i punti salienti della mia diagnosi sistematica e critica dell'impostazione di Verweyen (§ 1). Mi è parso, inoltre, opportuno definire la mia posizione, almeno nella misura in cui risulta necessario per la comprensione della mia replica (§ 2). Questa, poi, seguirà essenzialmente l'articolazione da noi finora osservata, dunque, in primo luogo, si riferirà ai problemi collegati alla dimostrazione filosofica della «percepibilità» della rivelazione ultima di Dio (§ 3), per poi affrontare alcune questioni relative al suo «essersi definitivamente realizzata», che restano fra di noi controverse (§ 4).

1. *L'impostazione di Verweyen*

Anzitutto dunque il richiamo² (necessariamente brevissimo) agli argomenti che ho evidenziato (e problematizzato) a titolo di elementi salienti della costruzione teorica di Verweyen in merito al doppio compito filosofico della teologia fondamentale. Si tratta in primo luogo di elaborare un concetto di senso ultimo situabile nell'orizzonte argomentativo della filosofia prima, vale a dire di una filosofia obbligata ad una fondazione ultima. Ed, in secondo luogo, di sviluppare questo concetto in vista di una nozione di rivelazione definitiva coincidente concretamente con un evento storico capace

und Solidarität. Begründungsprobleme sozioethischer Verpflichtung, in E. ARENS (ed), *Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation*, Freiburg i.Br. 1995, pp. 95-112.

² Cfr. in particolare pp. 278-284.

di riempire tale concetto in quanto rivelazione divina definitiva, cioè avvenuta una volta per tutte, insuperabile e concernente l'uomo in maniera incondizionata.

1. Nello svolgimento di tale compito, così come è stato presentato da Verweyen, gli argomenti seguenti, che reputo decisivi dal punto di vista sistematico, mi sono apparsi tra di loro connessi. Abbiamo, in primo luogo, una dimostrazione logico-trascendentale dell'esistenza dell'assolutamente Incondizionato strutturalmente analoga alla prova dell'esistenza di Dio della terza meditazione di Descartes: senza quella non potrebbe essere spiegata la formazione dell'uomo per mezzo di un Incondizionato e il suo essere mosso dall'idea dell'assolutamente Uno (Incondizionato). In secondo luogo, troviamo una dimostrazione della determinazione dell'uomo ad immagine dell'assolutamente Incondizionato, sviluppata in relazione alla dottrina dell'immagine dell'ultimo Fichte. Tale dottrina consente di pensare l'auto-cerchezza dell'Io al cospetto dell'Incondizionato non come mera parvenza dal momento che l'essere incondizionato si esprime come immagine e, in questa maniera, istituisce la possibilità per la ragione finita di diventare il «tramite» manifestativo e l'«esser-ci» reale dell'Incondizionato grazie alla libera dedizione alla propria immagine-essenza. La funzione sistematica di quest'argomentazione la riconoscevo nella possibilità di fondare quel compito proprio dell'uomo consistente nel costituirsi nell'atto della propria libertà a pura immagine dell'Incondizionato, altresì il suo obbligo «di esserci affinché ogni libertà reale o possibile possa venire in luce come immagine dell'Incondizionato» (*G*, p. 252).

In altre parole, la riconoscevo nella possibilità di ricostruire in una prospettiva filosofica il vero contenuto dell'evidenza del dovere morale, che Kant si era limitato a constatare come un fatto ed, inoltre, nella possibilità di comprendere ogni reale dedizione al dovere – nella misura in cui questa attua quell'unità attraverso cui il concetto di senso risulta determinato – come attuazione di senso e, contemporaneamente – proprio perché è l'Incondizionato stesso a premere per manifestarsi nell'esperienza del dovere morale – come apparizione, se non proprio (in presenza di altre condizioni) come rivelazione dell'assolutamente Incondizionato.

Se nel contesto descritto per il concetto di senso era già emerso sia il rapporto d'intersoggettività (come reciproco diventare-immagine) sia, quale fondamento di validità per la richiesta di riconoscimento incondizionato dell'Altro, la sua formazione attraverso

l'Incondizionato, ovvero attraverso il suo possibile essere-immagine di quello, erano rimaste invece ancora da chiarire sia la possibilità dell'esperienza fattuale del senso e del dovere morale, sia le condizioni della sua genesi. Per questo motivo, in terzo luogo, sulla scorta alla dottrina dell'ingiunzione del primo Fichte, Verweyen elabora la mediazione di tale esperienza a partire dalla costituzione interpersonale dell'autocoscienza ottenendo, così, finalmente il concetto di rivelazione. È possibile parlare di rivelazione solo se gli uomini sono avviati verso la propria destinazione, l'essere-immagine di Dio – liberati dunque attraverso un'altra libertà così incondizionata da poter essere chiamata col nome di Dio. La rivelazione può esser detta definitiva, se «un uomo impegna tutta la propria esistenza nell'essere parola ed immagine dell'Incondizionato» (*G*, p. 266) e, perciò (nella misura in cui egli, in uno con l'esperienza di un profondo riconoscimento e di una rivendicazione incondizionata, comunica a tutti gli uomini la ferma speranza nella compiuta manifestazione di Dio), diventa riconoscibile come compimento della promessa comunicata ad ogni uomo nel momento stesso in cui ha luogo la costituzione della propria autocoscienza. Accenno solo brevemente all'ultimo passaggio in cui si delinea con estrema radicalità filosofica la figura della rivelazione (il grido del Giusto morente per l'abbandono di Dio) in relazione a quella libertà che colpevolmente si rifiuta a Dio. Verweyen nel frattempo ha ulteriormente precisato questo passaggio (p. 292).

2. Nella mia «disamina critica delle tesi fondamentali di filosofia prima» ho revocato in dubbio la dimostrazione logico-trascendentale dell'esistenza dell'assolutamente Incondizionato. In quell'occasione, non solo ho accennato alla problematica della dimostrazione cartesiana dell'esistenza di Dio e al controverso statuto della filosofia dell'ultimo Fichte, ma ho anche avanzato la tesi secondo cui la libera ragione è in grado di farsi carico della questione della fondazione assoluta e dell'idea dell'assolutamente Incondizionato, in modo tale da rendere illusoria quella stessa dimostrazione. Inoltre, ho richiamato l'attenzione sul fatto che, in conseguenza della rinuncia a rivendicare con degli argomenti di principio l'incondizionatezza formale della libertà umana: 1. la fondazione dell'etica dipende dalla riuscita della dimostrazione del senso, 2. che il fondamento di validità per il dover-essere incondizionato della libertà e l'ingiunzione del suo riconoscimento non viene fondato nelle libertà reciprocamente incontrantesi, bensì nel

loro possibile essere immagine dell'Incondizionato e che, con questa dismissione di un'impostazione autonoma della morale, 3. vacilla la possibilità stessa di fondare in maniera non-circolare l'obbligazione morale derivante da quella parola con cui Dio ha interpellato gli uomini (nel momento della sua rivelazione). Insomma, ho creduto di poter constatare che la costruzione di senso di Verweyen non solo progetta un concetto di senso possibile, ma che funge effettivamente, nell'impiego sistematico stesso, già come una dimostrazione di senso, o – con una formulazione più cauta – rappresenta un accertamento filosofico di senso aperto a ciascun uomo a partire dalla propria essenza. Naturalmente, però, è possibile parlare della realtà effettiva del senso solo nella sua attuazione di fatto (e nella sua mediazione intersoggettiva). Tale osservazione mi è stata preziosa, poiché implicava che il rapporto fra rivelazione e ragione non fosse concepito come rapporto di determinazione ma come un rapporto di mediazione, proprio nel senso in cui ciascun uomo accede attraverso una mediazione intersoggettiva all'attualità della propria autocoscienza e dell'evidenza del dovere morale. È ben vero che Verweyen (come già Schleiermacher) si oppone a quella tendenza del pensiero moderno a trasferire la verità di fede sul piano della conoscenza razionale, rilevando la perfetta innocenza di Gesù (quale predicato peculiare del soggetto della rivelazione definitiva). Tuttavia, mi sono permesso di insistere sul fatto che, se in tal modo è possibile forse comprendere una certa relazione di fatto dei credenti con Gesù Cristo, non è possibile però capire il loro riferimento essenziale e quindi permanete a lui. Infatti, ciò mi pare possibile solo se il contenuto e della rivelazione e del concetto filosofico di senso venga concepito in maniera tale che la libera comunicazione possa essere compresa come la forma essenziale della sua realizzazione, se dunque – così suona la mia controproposta – il rapporto fra Dio e uomo non venga pensato all'interno dello schema Assoluto-Manifestazione, ma in primo luogo come rapporto fra libertà, e il significato della storia di Gesù venga riconosciuto nel fatto d'essere la dimostrazione definitiva del libero amore di Dio per gli uomini.

A partire di qui, mi sono dedicato ad alcuni temi della seconda parte del *Compendio* ed ho cercato, per l'essenziale, di mostrare come anche il resoconto di Verweyen sull'essersi definitivamente realizzata dell'ultima parola di Dio possieda il suo fondamento ultimo in quella dimostrazione di senso. Infatti, già questa assicurava

come sia proprio Dio ad apparire in ogni dedizione al dovere morale ed a farla diventare un'attuazione di senso. Parimenti, tale dedizione al dovere morale, che c'impegna per gli altri, e il rivelarsi di Dio a priori erano proporzionati, nel concetto di rivelazione definitiva, in modo tale che un atto di estrema dedizione personale potesse valere come punto culminante dell'evidenza della rivelazione – mentre per l'evento della rivelazione veniva considerata solo l'esistenza terrena di Gesù, fino al momento della sua morte. Allo stesso tempo, sul piano contenutistico non avevano spazio problemi come l'autorizzazione divina di Gesù. Nonostante tutta l'ammirazione per l'interna coerenza del progetto complessivo, mi premeva, sul filo di alcune indicazioni problematiche concernenti la «questione storiografica» e la tematica della resurrezione, di promuovere una concezione contenutistica modificata dell'evento della rivelazione e un corrispondente ridimensionamento delle pretese della ragione cui miravano già le mie osservazioni filosofiche. Fornirò in merito maggiori particolari nella misura in cui la risposta di Verweyen lo richiede (§ 4).

2. *Il pensiero della libertà e la verità della fede cristiana*

Dal momento che la discussione verteva sul progetto di teologia fondamentale di Verweyen, la mia personale posizione poteva essere «riconoscibile solo alla lontana» (p. 292). Ma anche adesso, dopo la contro-critica che ne è seguita, mi trovo ad essere impossibilitato, in questa sede, a farne oggetto di un'esposizione coerente. Posso solo richiamare un paio di punti, che risultano forse utili per l'assetto sistematico della mia replica.³

1. Come verità fondamentale della fede cristiana, senza la cui determinazione pare anche a me impossibile una teologia sistematica, pongo l'affermazione secondo cui ciò che costituisce il vero significato della storia di Gesù è di essere la prova definitiva dell'amore di Dio per gli uomini deciso e incondizionato e, in quanto tale, rivelazione di Dio stesso. Grazie a tale prova, l'origine storica della fede viene riconosciuta come il suo oggetto originario. Poiché la sua determinazione concettuale, tuttavia, rappresenta anzitutto

³ Per un approfondimento degli accenni seguenti si veda specialmente *F*, pp. 171-192.

solo una prestazione comprendente soggettiva, questa prova necessita di una verifica: 1. in base al suo contributo ad una comprensione coerente del sapere storiografico acquisibile circa la storia di Gesù (ne va infatti del suo significato), 2. in base alla possibilità che offre di un'appropriazione chiarificatrice (e critica) della tradizione neotestamentaria e di quella successiva, 3. in base alla sua produttività in merito all'esposizione e presentazione sistematica della fede, nonché 4. sulla base della sua suscettibilità d'esser recepita dalla comunità ecclesiastica. Intendo, infatti, la riflessione teologica come un momento del processo della tradizione: riferito dialetticamente alla prassi della fede, da cui proviene e a cui rimanda.

2. Per difendere e spiegare questa verità rivendico un'analitica trascendentale della libertà. Per il suo ricorso all'istanza della libertà formale-incondizionata, infatti, l'analitica trascendentale della libertà mi pare adeguata ai compiti di un'ermeneutica filosofica della fede e, contemporaneamente, mi sembra particolarmente appropriata alla chiarificazione del suo contenuto. La libertà è presentata come condizione incondizionata senza di cui sarebbero impensabili le specifiche attuazioni umane (moralità, comunicazione, ecc.), e concepita nei termini di un incondizionato rapportarsi, di un illimitato aprirsi e di un originario decidersi – come capacità di autodeterminazione in cui la libertà è 1. ciò che si determina attraverso se stesso, 2. ciò che (attraverso l'affermazione del contenuto) determina se stesso e 3., nella sua incondizionatezza formale, determina il criterio stesso dell'autodeterminazione reale. L'esser vincolata della libertà a tale criterio garantisce la sua autonomia. Questa è legge a se stessa, è assegnata a se stessa come compito. Poiché al suo incondizionato aprirsi è commisurato solo un altro Incondizionato, l'incondizionato riconoscimento di un'altra libertà vale come la più alta norma etica. Al contempo, si dimostra che l'accettazione incondizionata, così come il dover essere dell'Altro, necessitano entrambi della mediazione di contenuti finiti e, perciò, possono realizzarsi solo sul piano simbolico, in maniera condizionata e provvisoria.

Per la nostra discussione è importante adesso che 1. io affido a tale pensiero della libertà la fondazione di un'etica autonoma, che 2. ciò si ricollega alla questione di una fondazione assoluta e ad una determinazione minima del pensiero di Dio nell'elemento di una libera riflessione sulla contingenza di ogni finito (specialmente sulla struttura della stessa libertà esistente, a sua volta inspiega-

bile a partire da se stessa e da ogni momento mondano), e che 3. è in grado di mostrare in maniera non circolare la disposizione essenziale verso Dio a partire dall'aporia racchiusa nella struttura simbolica dell'affermazione reale di libertà: atteso che solo Dio può corrispondere al dover essere assoluto cui sono intenzionate le libertà nel momento del loro reciproco incondizionato riconoscimento. Per il concetto di senso qui esposto è essenziale che Dio sia pensato primariamente come perfetta libertà (anche materialmente incondizionata), che la comunicazione di sé stesso resa possibile nel suo amore risulti incondizionatamente significativa e impegnativa, e contemporaneamente se ne comprenda la fondamentale gratuità. Naturalmente quel concetto di senso include, nella misura in cui l'amore di Dio significa assoluta affermazione della libertà umana, non solo il Sì caritatevole e valido fin da ora della libertà, bensì anche il reale riempimento del dover essere incondizionato della libertà.

3. *Problemi legati alla dimostrazione filosofica della percepibilità della rivelazione ultima di Dio*

Sebbene con la risposta di Verweyen alle mie «Osservazioni» il baricentro del nostro colloquio abbia iniziato a spostarsi sulla tematica della seconda parte del compendio (anche in relazione al dibattito sulla resurrezione recentemente rilanciato da G. Lüdemann), vorrei soffermarmi ancora un po' sulle questioni di filosofia prima, per via del loro significato sistematico, a mio avviso determinante.

1. Hansjürgen Verweyen inizia con la chiarificazione di un malinteso che risulta essere alla base della mia critica filosofica, e di cui egli si trova ad essere «purtroppo non completamente incolpevole». Egli, infatti, concorda con me sul fatto che «l'elaborazione della questione del senso e di un possibile concetto di senso che le corrisponda [sia] la prestazione ultima che la filosofia discorsiva è in grado di fornire» (p. 289). Anche la sua dimostrazione «non fuoriesce dalla situazione di Sisifo», dal momento che nonostante la vicinanza a Descartes e alla filosofia dell'ultimo Fichte «non intraprende alcun passo speculativo all'interno della metafisica» (p. 290). La conclusione «dell'esistenza di Dio e del-

l'*obbligazione* mediata da un dovere morale assoluto» possiede un «carattere ipotetico ineliminabile dal punto di vista della filosofia prima» (p. 290).

Non mi soffermo sull'eventualità che si tratti davvero (di fronte alle numerose prove presenti già in tale questione) soltanto di un «malinteso» in cui mi sia capitato di incorrere. Piuttosto, vorrei prendere in considerazione esclusivamente le sue delucidazioni in merito. E qui concordo subito pienamente con Verweyen sul fatto che l'«evidenza immediata della richiesta incondizionata mediata da un Tu» si apre proprio nell'incontro con esso, ma che per poter evitare un decisionismo morale e produrre criteri di giudizio vincolanti per concrete esigenze deontologiche «è necessaria una deduzione trascendentale della *possibilità* di tale esperienza» (p. 290). Concordo parimenti sulle necessità di tale deduzione. In quanto genetico-trascendentale, essa è impegnata a chiarire la possibilità di un avvenimento storico in grado di interpellare in maniera cogente una libertà autonoma, mentre, in quanto logico-trascendentale, deve chiarire il carattere di incondizionatezza della libertà. Per quanto riguarda il primo aspetto, io stesso ho spesso sottolineato come la libertà venga mediata da un'altra libertà nell'attuazione della propria autocoscienza e dell'evidenza del dovere morale, ed anch'io mi sono riferito occasionalmente alla dottrina dell'ingiunzione morale del primo Fichte per la delucidazione trascendentale di questo fatto (*E*, pp. 117, 186; *F*, pp. 185, 191; *A*, pp. 101 ss.).

Su questo punto non c'è alcun dissenso. Le cose stanno in maniera diversa, però, per quanto concerne la ricostruzione del carattere incondizionato dell'esperienza del dovere morale. Io, infatti, credo che ciò sia possibile a partire dalla incondizionatezza formale della libertà interpellata, mentre Verweyen si rifà ancora sia alla dottrina della scienza dell'ultimo Fichte, a partire dal cui egli crede si possa «in maniera esclusiva e soddisfacente chiarire il carattere di incondizionatezza di una chiamata procedente dal Tu finito» (p. 290), sia al concetto d'immagine in quanto concetto «rigorosamente a priori» (p. 291). Come va intesa, adesso, la dimostrazione logico-trascendentale? Verweyen spiega: «Se non smetto di interrogarmi circa una spiegazione sufficiente per la logica immanente della ragione, allora soltanto l'ipotesi dell'esistenza di un essere incondizionato fornisce ... una risposta adeguata. Che cosa mi spinge, tuttavia, a mantenere la mia interrogazione in tale radicalità ... se non la libertà di un altro che incontro nella storia

e mi incoraggia a perseverare in una tale radicalità della ricerca della verità?» (p. 290).

Il «carattere ipotetico della conclusione dell'esistenza di Dio» consiste, allora, solo nella sua dipendenza dall'esperienza di partenza, dall'attuazione – se capisco bene – di un'interrogazione propria della filosofia prima, attuazione a sua volta incoraggiata dal darsi di un mutuo riconoscimento? Che in generale ogni spiegazione trascendentale presupponga il fatto da spiegare, è una circostanza che io sottoscrivo. Solo, dubito della spiegazione dell'evidenza del dovere morale fornita da Verweyen cui contrappongo la mia, che invece reputo soddisfacente (cfr. § 2). Sono pronto anche a concedere che, per porre e sopportare un'interrogazione ultima, sia necessaria una fiducia suscitata da una libertà che ha luogo nell'incontro, e che possa essere rintracciata un'implicita affermazione di Dio tutte le volte che gli uomini attuano il loro agire morale ed il loro domandare più radicale in quanto dotati di un senso ultimo. Tuttavia, non vedo perché la libera ragione, la «facoltà dell'incondizionato» (Kant), non possa rispondere da sola delle proprie questioni ultime, né vedo come essa possa giungere alla risposta giusta in quanto riflessione, o come si possa attribuire a questa lo statuto di sapere filosofico. Intendo dire altresì che Verweyen dovrebbe almeno esplicitare ulteriormente la propria spiegazione dell'evidenza del dovere morale. In caso di riuscita, bisognerebbe attestarle un'autonomia metodologica, sebbene – fintantoché il fondamento dell'obbligatorietà del riconoscimento della libertà resta posto nel suo essere (possibile) immagine di Dio – avrei ancora delle difficoltà a parlare di autonomia in senso etico.

Verweyen stesso (con riferimento alla controversa rilevanza trascendentale della tarda filosofia fichtiana) accenna al fatto che permane un bisogno di chiarificazione quanto alla nostra questione filosofica principale (pp. 292 ss.). Ed anch'io da parte mia non vi insisterei con tanta ostinazione se non dipendesse proprio da quella questione l'equazione fra esperienza del dovere morale, esperienza del senso ed esperienza di Dio, che costituisce l'effettivo punto di partenza della risposta di Verweyen. Ciò è attestato già dalla sua obiezione di principio alle mie osservazioni sul concetto di rivelazione. Infatti, anche lì viene impiegata la differenza fra dimostrazione logico-trascendentale e genetica solo allo scopo di introdurre nella storia a mezzo di quest'ultima l'attesa di una rivelazione ultima – ed ancora più precisamente nella «traccia di quella

‘promessa’ ... presente in ogni primo risveglio dell’autocoscienza, per quanto deficitario possa essere»; resta però incerto se «sussista anche solo una minima chance per l’adempimento della promessa» (p. 291). D’altra parte, la mia critica non concerneva affatto la localizzazione della rivelazione nell’evento del riconoscimento storico e intersoggettivo – il mio accordo su questo punto è netto (cfr. *E*, pp. 103, 194 ss.) –, bensì la sua limitazione al Gesù terreno. La mia critica concerneva il progetto trascendentale preliminare del contenuto della rivelazione. E non solo per via del risultante depotenziamento di quella a mediatrice del «senso essenziale» a ciascun uomo (*G*, p. 73), ma anche per via dei problemi gno-seologici del suo essersi definitivamente realizzata, problemi che potrebbero ricadere sullo stesso impianto di Verweyen. Infatti, se non avesse luogo l’equiparazione filosofica di dedizione umana al dovere morale e manifestazione dell’Assoluto, con quale diritto si potrebbe ancora considerare la dedizione di Gesù «sino alla fine» (*Gv* 13,1) come rivelazione? E prima ancora: quale statuto possiede effettivamente quella «promessa»? Non potrebbe darsi che gli uomini, quando amano in maniera incondizionata, reciprocamente si augurano e «promettono», e forse anche postulano o anticipano («Tu non morirai», G. Marcel), più di quanto possano mantenere o anche solo accertare filosoficamente? Dunque che, da un punto di vista logico-trascendentale, questa promessa sarebbe solo una intenzione caratteristica della libertà umana, e forse perfino un’intenzione assurda? E perciò, per non dover attuare il reciproco Sì incondizionato come vana opposizione contro un destino ineluttabile, avrebbero bisogno di un incoraggiamento per la loro libertà che racchiudesse una promessa reale?

2. Alla mia questione filosofica principale corrisponde perfettamente – a testimonianza della nostra «unità nella contraddizione» (p. 293) – la contro-questione di Verweyen, «decisiva sul piano sistematico»: «se è possibile, a partire dall’incondizionatezza meramente formale della libertà, dimostrare in maniera cogente da un punto di vista logico-trascendentale che l’uomo sia ‘ascoltatore(trice) della parola’. Nelle argomentazioni fin’ora svolte da Pröpper al riguardo mi sembra di ritrovare un passaggio non sufficientemente dimostrato nella sua necessità dal ‘cattivo’ infinito (in senso hegeliano) della libertà formale all’obbligazione verso quella libertà d’altri che ci si impegna a rispettarli in modo incondizionato ... Come si spiega, per tale progetto in sé apparentemente consistente di una libertà

formalmente incondizionata, l'incondizionata accettazione dell'altro quale unico contenuto adeguato dell'incondizionato aprirsi della libertà – con tutte le ulteriori implicazioni che Pröpper indica sulla base di quest'ipotesi?» (p. 293).

Il collegamento delle questioni parziali intrapreso qui da Verweyen corrisponde alla dipendenza logica, cui si è accennato sopra (§ 2) e che è indubbia nella sua correttezza, della mia dimostrazione del riferimento essenziale dell'uomo a Dio dalla dimostrazione dell'obbligatorietà del riconoscimento incondizionato di un'altra libertà. Posso dunque fare a meno di fornire ulteriori chiarificazioni a proposito della prima dimostrazione, la quale si può sviluppare a partire dall'aporia racchiusa nella struttura simbolica di un'affermazione reale. Si ricordi soltanto che quella dimostrazione non porta molto lontano quanto al risultato, come vorrebbe Verweyen, ma che in compenso mostra in maniera non-circolare in quanto moralmente vincolanti in senso autonomo l'apertura verso Dio e il riconoscimento della interpellanza (contenuta nella sua rivelazione possibile) rivolta agli uomini. Ed è evidente, inoltre, che essa non possa essere «più cogente» della fondazione della ingiunzione a quel riconoscimento incondizionato della libertà umana da cui la dimostrazione stessa dipende.

Il fatto che adesso l'obbligazione intersoggettiva (ed in generale l'evidenza del dovere morale) si dischiuda a partire dall'Altro e, in tal senso, l'ingiunzione (nonché il riconoscimento corrispondente) preceda *realiter* la riflessione trascendentale sulle sue implicazioni, è anche per me qualcosa di assodato. In un certo senso, questo fatto è stato esposto a più riprese (Kant, Fichte, Levinas ...) in maniera brillante – l'obbligazione intersoggettiva precede *realiter* anche l'autodeterminazione della libertà interpellata, la quale non esiste mai come soltanto formalmente incondizionata.

Tuttavia, l'obbligatorietà del suo essere interpellata non viene affatto chiarita con quanto appena detto. Per tale dimostrazione non vedo, da un punto di vista metodologico, altra possibilità che iniziare dalla libertà stessa nella sua incondizionatezza formale. Ciò dipende dal fatto che 1. si tratta del suo incondizionato essere obbligata, dal fatto che 2. essa stessa è l'unico incondizionato di cui essa può divenire immediatamente certa, dal fatto che 3. ritornando a questa istanza incondizionata si soddisfa il bisogno razionale di fondazione completa e 4. risulta garantita l'autonomia dell'obbligazione. Non ho bisogno di sottolineare espressamente

che dalla priorità logico-trascendentale della libertà interpellata non deriva alcuno schema in cui la libertà oggetto di riconoscimento diventi un momento mediatore nel processo di auto-identificazione di quella stessa libertà cui spetta l'obbligo del riconoscimento. Si tratta infatti del riconoscimento dell'Altro in quanto libertà, dunque nel suo carattere incondizionato. E credo non si dia forma più seria di rispetto della sua alterità (e nessuna determinazione reale dell'ineliminabile differenza nell'unità) di questo riconoscimento della sua indisponibile originarietà.

Naturalmente, il discorso sul contenuto della libertà adeguato al suo aprirsi incondizionato, il discorso sull'incondizionata dignità del suo *terminus* ecc. (E, p. 186; F, pp. 184 ss.) è un discorso ampiamente formale, ma non è più astratto della formula dell'«unità nell'ineliminabile differenza» (p. 291), anzi è forse finanche più vicino ai fenomeni reali. Infatti, così come la libera ragione riesce in quanto ragione teoretica (come accennato sopra) a superare, nella questione della fondazione assoluta, non solo il singolo finito ma ogni finito in quanto tale, essa può in quanto ragione pratica sperimentare (e sapere) che essa «non potrebbe trovare nel mondo oggettivo un contenuto ad essa commisurato, ma solo consumarsi come anelito perenne, perdersi nel cattivo infinito ed annientarsi come 'passione inutile'» (A, p. 100). Proprio per questo ricorro all'incondizionatezza formale della libertà (incondizionatezza impossibile da negare senza cadere in contraddizione e, di fatto, quasi mai negata seriamente), per poter ricavare degli argomenti nella disputa intorno alla comprensione dell'autonomia, in considerazione del fatto che la libertà si realizza, nella modernità, come volontà di dominio e, nel post-moderno, come refrattarietà ai vincoli. Non sta forse concretamente alla base anche del «dilettantismo» che Verweyen illustra insistentemente con Blondel (p. 293), un misconoscimento proprio del contenuto adeguato della libertà? Kierkegaard ha analizzato il medesimo fenomeno come «esistenza estetica» – ma senza diagnosticare una «piena certezza» dell'Io rivendicante esteticamente la propria libertà formale, quanto piuttosto una latente disperazione contenuta nei suoi tentativi di reprimere la coscienza della propria determinazione.

In ogni caso, la mia spiegazione dell'obbligazione intersoggettiva «con tutte le sue implicazioni» potrà «risultare evidente» solo laddove una libertà, nell'insostituibile atto della sua «scelta di sé»

(Kierkegaard),⁴ effettivamente si «decida per se stessa e si obblighi alla sua propria essenza in quanto misura della propria autodeterminazione» (F, p. 191) e, così «auto-obbligata», si rapporti a tutti gli altri obblighi e a tutte le altre conoscenze. A questo scopo, è ben vero che la libertà può aver ancora molto bisogno (e addirittura urgentemente, considerata la presente regressione della coscienza della libertà) dell'ingiunzione premurosa e dell'incoraggiamento proveniente da un'altra libertà, e solo a questa condizione un «dovere morale» può «arrivare» alla libertà formale (cfr. p. 293). Tuttavia, a chiarimento dell'evidenza attuale del dovere morale dovrebbe essere presupposto il fatto che per la libertà (in quanto condizionata e situata) «il carattere incondizionato della propria essenza diventa cosciente in quanto appello cui essa deve orientare il proprio agire» (A, p. 99).

Con il ricorso alla sola «costituzione intersoggettiva», tuttavia, il fenomeno della coscienza morale non sarebbe sufficientemente comprensibile (W, p. 108). Né sarebbe possibile chiarire il fatto che la libertà formale si relaziona ancora esplicitamente o implicitamente a quella ingiunzione morale scaturita dalla libertà incontrata e dalla propria essenza, ed il fatto che essa si costituisce in termini morali anzitutto per il fatto di decidersi all'affermazione ed al Sì. Che ciò accada, però, non è possibile pretenderlo «coattivamente» né dedurlo sul piano logico-trascendentale. Pure, ad una libertà che non si spinga a negare la propria incondizionatezza formale si può sempre dimostrare che essa dovrebbe fare con «necessità» morale ciò che la chiamata dell'altro, così come quella della propria essenza, le «raccomanda» e le comanda. Solo allora – nell'atto e nella misura di tale Sì, ossia dell'auto-obbligazione della libertà – si realizza anche la costituzione dell'evidenza del dovere morale. In questo senso, sono assolutamente d'accordo con Hansjürgen Verweyen,

⁴ Per l'esposizione kierkegaardiana del passaggio dall'esistenza estetica a quella etica, nonché della sua analisi della «scelta di sé», si veda H. FAHRENBAACH, *Kierkegaards ethische Existenzanalyse (als «Korrektiv» der Kantisch-idealistischen Moralphilosophie)*, in M. THEUNISSEN - W. GREVE (edd), *Materialien zur Philosophie Kierkegaards*, Frankfurt a.M. 1979, pp. 216-240. Il fatto che anche Kant riconosca un comportamento di diniego nei confronti del Bene (di cui si ha coscienza nella forma dell'appello) nel senso di una «libertà per la sottodeterminazione», e la necessità di comprendere tale sottodeterminazione come la «rinuncia cognitivo-volitiva alla possibilità (positiva) di autodeterminazione dell'uomo in quanto 'soggetto della moralità'», è stata elaborata da K. KONHARDT, *Die Unbegreiflichkeit der Freiheit. Überlegungen zu Kants Lehre vom Bösen*, in «ZPhF», 42 (1988), pp. 379-416 (qui p. 411). Su Kierkegaard, cfr. inoltre M. BONGARDT, *Der Widerstand der Freiheit. Eine transzendentaldialogische Aneignung der Angstanalysen Kierkegaards*, Frankfurt a.M. 1995.

fin dal nostro primo incontro, sul fatto che la libertà «non può mai essere dimostrata, ma solo chiarita e quindi anche solo fondata in maniera ricostruttiva» (A, p. 98).

4. *Problemi relativi all'«evento» della rivelazione*

Dal momento che nella terza parte della sua risposta, che riprende le questioni relative all'«evento» della rivelazione (pp. 294-303), Verweyen illustra in maniera relativamente dettagliata e con riferimento ad altri interlocutori la sua impostazione teologica, e dal momento che non mi è possibile in questa sede esporre la mia concezione a proposito delle questioni affrontate, vorrei considerare qui solo quelle risposte e quelle obiezioni che mi riguardano direttamente, nonché alcune nuove intonazioni nelle sue argomentazioni.

1. Anzitutto ritengo interessante la questione fondamentale – rispecchiante la mia diagnosi di una persistente decisione filosofica preliminare sul contenuto essenziale della rivelazione –, ossia la questione fondamentale del diritto e della portata dell'ermeneutica filosofico-trascendentale della fede: «fino a che punto è possibile o lecito cercare le 'rationes necessariae' di questa rivelazione a partire da una rivelazione esperibile solo storicamente» (p. 296). Come conservare la ragionevolezza della fede? Nonostante le mie riserve contro il procedimento ricostruttivo «sola ratione» di Anselmo, Verweyen ha ragione ad ipotizzare che – presupposto seriamente il «post factum» della riflessione – anch'io abbia di mira una chiarificazione di senso in linea di principio illimitata della fede. Osservando la forma della rivelazione, arriverei perfino a parlare, in un certo senso, della «necessità» dell'incarnazione, premettendo sempre tuttavia il fatto che Dio stesso volesse raggiungere gli uomini nel suo amore (e perciò poteva avvicinarli solo in maniera umana, attraverso la mediazione di un'esistenza umana). Allo stesso modo, parlerei della conformità del cammino di Gesù, «sino alla fine», all'intenzione di Dio consistente nel rivelare (dunque realizzare) la decisione del suo amore in maniera ad esso conforme (dunque rispettando la libertà umana) ad ogni condizione (dunque anche in caso di rifiuto).⁵

⁵ In questo senso, si potrebbe far valere il «vult habere alios condiligentes» di Duns Scoto come risposta al «Cur Deus homo» di Anselmo: cfr. *E*, pp. 96 ss.; *L*, pp. 311 ss.

La vera differenza tra noi, quella che concerne l'argomentazione, la vedo piuttosto (ancora) nel fatto che, all'interno del circolo ermeneutico in cui si muovono i nostri approcci sistematici, la fiducia di Verweyen nell'accertamento filosofico (nonché la sua posizione rispetto alla questione della resurrezione) conduce ad una determinazione del contenuto della rivelazione che, a mio giudizio, non lo tutela abbastanza rispetto al suo «superamento» filosofico. Mentre a me sembra urgente – di fronte alla polarizzazione moderna tra un'apologetica estrinseca, con esiti immunizzanti per il contenuto della fede, ed una ragione che trasferisce il contenuto della fede all'interno del proprio sapere – il compito di verificare l'idea di un legame indissolubile del contenuto della rivelazione (il dono d'amore di Dio) con la forma del suo libero accadimento storico attraverso una comprensione dell'uomo ad essa conforme e filosoficamente dimostrabile.⁶

Sta bene che Verweyen chiami «relativamente volontaristica» questa comprensione della rivelazione che ha riguardo per «la libertà insondabile di quanto accade fra Dio e uomo» (p. 296). E se anche questo vocabolo mi riporta più a Duns Scoto e Ockham che ad Anselmo, sono parimenti (con riserva di ulteriori delucidazioni) completamente d'accordo. Ma se poi (in riferimento alla mia posizione nel dibattito sulla resurrezione) già nell'impostazione è asserito il «rischio» e il «pericolo» «di mantenere aperto uno spazio per affermazioni di fede il cui carattere di apertura per l'esistenza umana resta indimostrabile, e quindi di favorire una strategia d'immunizzazione rispetto alle domande angosciose della fede» (p. 296), allora mi sia lecito ribattere con un'auto-citazione. Già la ripresa ermeneutica del pensiero della libertà, infatti, «[include] l'obbligo del riconoscimento anche di quelle interpellanze che risultano dal carattere incondizionato della libertà» – la disponibilità della teologia dunque, «a far valere quel pensiero della libertà rivendicato per l'esplicazione della sua verità allo stesso tempo come suo fondamento determinante» (*F*, p. 183). «Alla pretesa che nessun sapere valga e nessun agire sia vincolante se non è compatibile con la libertà e da essa determinato», la teologia potrebbe «sottrarsi solo al prezzo di un dottrinarismo eteronomo che discredita il contenuto di quella, l'amore di Dio per l'uomo» (*E*, pp. 103 ss.).

⁶ Mi sono occupato spesso della corrispondenza fra contenuto e forma della rivelazione e delle sue conseguenze teologiche: cfr. in particolare *E*, pp. 122, 137, 236 ss.; *L*, pp. 312-316; *F*, pp. 186 ss.

Non accetterei pretese della fede che non fossero compatibili con la ragione, e quelle che sono irrilevanti per l'uomo le lascerei perdere. Altro è tuttavia la comprensione autonoma della costituzione antinomica della libertà stessa: della «provvisorietà» essenziale di ogni riconoscimento incondizionato della libertà (§ 2) e della dipendenza che ne risulta nei confronti di una parola di impegno e di promessa. Una parola che la libertà, da sola, non può dirsi né assicurarsi. Sono consapevole del fatto che la mia posizione non diventa più facile con l'assunzione di una tale parola o avvenimento, nella misura in cui ciò deve mostrare a partire da sé il proprio contenuto indisponibile e la sua conoscenza deve essere giustificata nella propria validità (cfr. § 4.3).

2. Nelle sue fondamentali discussioni sul tema, Verweyen non si occupa di quella disamina sistematica del significato della «questione storiografica di Gesù» (ovvero la storia di Gesù)⁷ che io ritengo importante. Al proposito, avevo da parte mia espresso piena conferma alla sua definizione della *traditio* quale nesso di reciproco riconoscimento in cui la «verità di quanto è già stato» avviene di nuovo, ed alla sua tesi fondamentale ora ribadita con forza, secondo cui «un fatto storico rilevante per la ragione pratico-morale», proprio nella misura in cui la sua verità è «esigente», può «essere percepito solo nell'impresa arrischiata della libertà», e non può essere storicamente tramandato in modo adeguato «fuori dello spazio d'influenza dell'originaria rivendicazione di libertà attraverso la libertà» (pp. 294 ss.). E ciò per il fatto che anch'io sarei portato a «porre la *prassi* della fede, in cui si punta sulla sua verità e questa verità diventa di volta in volta realtà, come la dimensione fondamentale nel processo della tradizione» (p. 285). Senza questa, infatti, ritengo che fede e teologia diventerebbero mera reminiscenza di un evento del passato – il quale non è necessariamente non vero, ma inverosimile e comunque inattendibile, poiché privo di prove della sua forza tali da corrispondere alla sua verità ed a renderla presente.

Contro la negazione di ogni significato criteriologico del lavoro storico-critico rispetto al contenuto della fede e contro la sua limitazione al «rilevamento» del «vertice di senso» e dell'«intenzione enunciativa» delle scritture neotestamentarie nella loro configurazione teologica definitiva (p. 295), avevo tuttavia insistito sul fatto

⁷ Cfr. la parte III.1 della sua risposta (pp. 294 ss.).

che la prassi della fede «nella confessione e nel ricordo distingue da se stessa il fondamento che la rende possibile e, perciò, ogni testimonianza contenutisticamente determinata della tradizione va almeno verificata grazie al sapere storiograficamente attingibile sulla storia di Gesù e, nel caso, anche *corretta*» (p. 285). La mia insistenza si basa sul fatto che il distinguersi della prassi di fede dal fondamento storico che la rende possibile e la orienta, implica delle affermazioni che vanno giustificate di fronte alla ragione storica. A tale proposito, intendo il progetto preliminare della verità di fede – il quale oltre che sotto gli ulteriori aspetti richiamati in II.1 deve legittimarsi anche mediante il suo contributo ad una comprensione integrativa del sapere storiografico specialistico relativo alla storia di Gesù – in termini assoluti, come un progetto eseguito da un teologo o da una teologa all'interno della comunità di fede. Intendo inoltre la sua verifica solo come lo sforzo in direzione dell'oggettività possibile della sua comprensione, uno sforzo imposto alla teologia dallo standard scientifico. È possibile che attraverso la distanza oggettivante di questo procedimento, il «nucleo dell'evento di Gesù» (W, p. 122) venga neutralizzato, e forse addirittura ridotto, in ogni caso, che esso non sia ancora pienamente raggiunto, essendo la sua pretesa metodicamente sospesa e (forse) non ancora riconosciuta nell'«impresa arrischiata della libertà». E questo non è affatto irrilevante per la determinazione contenutistica di tale nucleo. Ciò ha senso tuttavia se si stabilisce che l'amore di Dio, rivelantesi liberamente attraverso la propria realizzazione, coincide con quella determinazione essenziale dell'accadere che tutta la tradizione neotestamentaria e quella successiva intende testimoniare; e se quindi quell'evento deve far riconoscere tale significato a partire da sé stesso. Che tale procedimento possa condurre poi, sul piano dei contenuti, anche a correzioni e revisioni nell'appropriazione della tradizione, è un fatto che non andrebbe escluso neanche per quanto riguarda l'ampia fiducia nel principio di tradizione. E noi tutti conosciamo bene la funzione dell'esegesi storico-critica nel drammatico processo di rinnovamento della teologia sistematica nel nostro secolo (nella soteriologia) e non da ultimo l'utilità dei suoi risultati anche in relazione all'orientamento della prassi di fede – tenendo conto del rapporto dialettico che la teologia intrattiene con quella (§ 2.1).

Per converso, la plausibilità interna della concezione di Verwey (inoltre) mi sembra dipendere dal fatto «che al livello dei contenuti

si sia già preso posizione sulla questione (della fede) che invece andrebbe anzitutto posta correttamente» (p. 285). Quale dovrebbe essere altrimenti il criterio per identificare la comunità dei testimoni competente per il riconoscimento delle scritture autentiche (per la questione di Gesù), nonché il «contenuto testimoniale» di queste scritture ed il «nucleo dell'evento cristologico» (p. 295; W, pp. 122 ss.)? È evidente che questo nucleo è connotato principalmente attraverso categorie della «ragione pratico-morale» e del «prendersi carico» (p. 295; W, pp. 122 ss.), cui è ancora associata la mediazione dell'esperienza del senso e dell'esperienza di Dio, mentre non si considera affatto l'annuncio dell'amore premuroso di Dio di cui è portatore Gesù. Tuttavia, restano delle questioni aperte anche in relazione al superamento dell'«abisso». Infatti, come si può, senza un'inchiesta storiografica, contrastare il sospetto che la perfetta innocenza di Gesù non sia solo una proiezione dell'ideale dei suoi discepoli? Già Schleiermacher ebbe non poche difficoltà su questo punto contro F.Ch. Baur.⁸ E come potrebbe al contrario la prassi dei testimoni trasmettere e rappresentare storicamente senza attenuarlo il «potere effettivo dell'una-volta-per-tutte» senza il ricordo (da verificare anche sul piano storiografico) della eccezionale disponibilità al perdono e della promessa rivelate da Dio nella storia di Gesù? Penso che, su questo punto, non potrebbe portarci molto lontano l'eventuale riferimento alla «luce originariamente piombata» sui testimoni (G, p. 415) e la «verità di quanto è stato» (G, p. 394), la quale di volta in volta nuovamente avviene, poiché tale riferimento dovrebbe solo ulteriormente relativizzare il rapporto essenziale dei credenti con Gesù. Ciò a prescindere dal fatto che io metto in dubbio la possibilità per la filosofia di sviluppare un'equazione immediata di esperienza del dovere morale e di esperienza di Dio. E quindi, ritrovandomi davanti al suddetto abisso, con molta franchezza confesso di non conoscere in definitiva,⁹ nel merito di questo brutto

⁸ Si veda al proposito Th. PRÖPPER, *Schleiermachers Bestimmung des Christentums und der Erlösung. Zur Problematik der transzendental-anthropologischen Hermeneutik des Glaubens*, in «ThQ», 168 (1988), pp. 193-214, qui p. 205. Naturalmente, non intendo dire che l'innocenza di un uomo sia appurabile; ma che per la verifica di un'affermazione simile non sarebbe irrilevante un qualche reperto oggettivo. Del resto, per un'impostazione che riconosce alla rivelazione del Risorto una funzione di conferma dell'operato di Gesù (cfr. E, p. 49), il problema della teologia fondamentale non si pone con tale nitore.

⁹ Si potrebbe ancora dire dal punto di vista della filosofia ermeneutica che un uomo possa essersi a tal punto convinto dell'ineguagliabile rilevanza umana della (attendibilmente) testimoniata promessa di senso, da poter compiere il salto oltre l'abisso nell'«impresa arrischiata della libertà» e con onestà intellettuale.

problema, nessun altro consiglio e nessun'altra consolazione per gli «studenti di seconda mano» se non quello decisamente teologico, ed in particolare pneumatologico: la fiducia nella autopresenza di Dio, nel suo soccorso nella nostra debolezza e nel suo amore, che fu riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito (Rom 5,5). Grazie a quest'acquisizione supplementare, l'autodeterminazione di Dio per noi nella storia di Gesù diventa indispensabile. Infatti, senza di essa l'autopresenza di Dio per mezzo dello Spirito (nella cui attività universale confido) resterebbe anonima, la prossimità del suo amore ambigua, la sua intenzione oscura, la fiducia da essa ispirata priva di una reale promessa e la sua certezza provvisoria, instabile e fragile di fronte ad una realtà contraddittoria. Ma questo stesso amore che, sulla base della forma reale che assume nella storia di Gesù, la fede riconosce come verità determinata e «definitiva», diventa, grazie alla sua attribuzione allo Spirito, il fondamento portante delle attuazioni di questo ed il contenuto autentico del suo (come io lo definisco) agire «rappresentante». Si tratta di un agire che trasmette ad altri, su di un piano simbolico, ciò che ha ricevuto, ed in tal modo preserva nel ricordo della storia di Gesù il suo orientamento obbligante e contemporaneamente l'orizzonte della promessa.

3. La sua replica alle mie osservazioni sulla tematica della resurrezione e, nel frattempo, anche le sue critiche d'«inconsistenza» rivolte a quei teologi contemporanei che ritengono irrinunciabile l'appartenenza della resurrezione di Gesù (della rivelazione del Crocifisso risorto) al contesto fondativo della fede cristiana, sono fissate da Verweyen nella formula con la quale io spesso altrove, per spiegare l'unità dell'autorivelazione di Dio (cfr. § 2.1) nella differenziazione dei suoi momenti essenziali, ho denominato contenutisticamente la connessione evenemenziale della predicazione, della morte e della resurrezione di Gesù, da leggere come connessione di significato. Mette conto qui citare ancora una volta tale formula, che è stata già utilizzata spesso da prospettive contraddittorie:¹⁰ «Senza la predicazione di Gesù, Dio non sarebbe divenuto manifesto come amore già presente e incondizionatamente preveniente, senza la sua dimostrata disponibilità a morire non sarebbe

¹⁰ Da H. VERWEYEN, *Glaubensverantwortung heute*, p. 297; W, pp. 111 ss. (cfr. G, p. 450); da Th PRÖPPER (con lievi modifiche) E, p. 197; L, p. 309; F, p. 180; da H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo*, trad. it., Brescia 1999, p. 413 ss.

divenuta manifesta la serietà e la decisione irrevocabile di questo amore e senza la sua risurrezione non sarebbe divenuta manifesta la sua fedeltà affidabile e la sua potenza vincitrice della morte, e non sarebbe divenuto manifesto neppure Dio in quanto tale come la loro vera origine».

Nella critica di Verweyen riconosco tre diversi aspetti. In relazione 1) alla logica per lui insequibile della frase citata, Hans Kessler ha chiarito come io non affermi – come suppone Verweyen – «che già con la morte di Gesù sarebbe divenuta manifesta la decisione dell'amore di Dio, ma che tale decisione *non* sarebbe divenuta manifesta *senza* la morte di Gesù, il che è logicamente qualcosa di diverso».¹¹ E se si prende sul serio il fatto che nessuno dei tre suddetti «momenti può quindi dire senza gli altri due quel che unitamente agli altri dice»,¹² si ottiene anche la risposta alla annessa questione di Verweyen di come si debba giudicare quell'irrevocabile risolutezza dell'amore di Dio «già precedentemente rivelata» se è solo con la resurrezione che la sua fedeltà e quella sua potenza in grado di vincere la morte risultano provate (p. 297). Senza la resurrezione del Crocifisso – questa la mia risposta –, in cui Dio dimostrò la fedeltà e la risolutezza del suo amore con la morte di colui che ne era stato il testimone, e grazie alla cui rivelazione egli s'identificò per noi nella predicazione di Gesù,¹³ il sacrificio estremo di Gesù non sarebbe diventato manifesto in quanto amore deciso e irrevocabile di Dio e, di conseguenza, neanche la sua promessa.

Tuttavia 2) nel passaggio ripreso da Verweyen (*F*, p. 180) avevo concesso che «la dimostrabilità storiografica degli eventi ai

¹¹ H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo*, p. 413. Da parte mia, avevo chiarito questo stato di cose nelle mie osservazioni indicando che nella connessione eventuale che «l'autorivelazione di Dio, presa come *unità*, è», ogni momento – isolato dagli altri – «perde la [sua] valenza determinante per questa rivelazione; la resurrezione sarebbe allora infatti un miracolo privo di senso, e anche la croce forse solo il destino assurdo del giusto: una vittima innocente in più. Senza la sua figura umana, nella vita e nella morte di Gesù, l'amore di Dio non avrebbe acquisito la sua irrevocabile determinazione per noi, senza la sua resurrezione però quest'amore dimostrato sino alla fine sarebbe forse solo la prova di quell'estremo cui l'uomo può giungere» (p. 286).

¹² *Ibidem*, p. 413.

¹³ Per escludere il sospetto di un'abbreviazione della cristologia dell'incarnazione ho sempre messo in rilievo il «per noi», cioè «per gli uomini», di tale identificazione, dunque il suo significato gnoseologico. Cfr. *L*, p. 306: «L'attività di Gesù identifica Dio come il Dio dell'amore premuroso già presente e incondizionato, mentre attraverso la manifesta resurrezione di Gesù Dio stesso s'identifica (per gli uomini) come il Dio che salva dalla morte, e s'identifica al contempo con il Crocifisso e dunque con il Dio che Gesù aveva annunciato».

quali si richiamano le testimonianze neotestamentarie a fondamento della fede nella resurrezione, è per lo meno controversa e solleva comunque fondamentali problemi storiografici e gnoseologici». E con questa dichiarazione, con cui intendevo accennare alla presente situazione del dibattito ed indicare una serie di problemi aperti,¹⁴ mi sono guadagnato la critica secondo cui il mio «progetto di comprensione della storia di Gesù» fallirebbe in base al criterio della sua inefficacia per una comprensione coerente del sapere storiografico sulla storia di Gesù, dal momento che la sua verifica s'interromperebbe «con la cesura tra il venerdì santo e la resurrezione» (p. 298). Frattanto, dopo che Georg Essen con la sua accurata elaborazione della problematica gnoseologica e storiografica (con la sua proposta, inoltre, di un'ermeneutica della fede nella resurrezione alla luce della teoria della libertà e con la sua definizione dell'azione storica della rivelazione di Dio corrispondente a quell'ermeneutica) ci ha fatto fare un importante passo in avanti,¹⁵ non sarei più tanto cauto sull'argomento e neanche tanto disponibile a fare delle concessioni. E non ho certo bisogno di dichiarare espressamente di fronte a Hansjürgen Verweyen che, per quanto concerne la verifica stessa, mi rifaccio alla posizione di Hans Kessler, e non solo per la sua plausibilità esplicativa per l'intero materiale storiografico relativo, ma anche per la sua convincente problematizzazione dei tentativi di ricostruzione della fede pasquale alternativi sul piano storico-genetico.¹⁶

Resta poi 3) la questione fondamentale di capire se «è possibile comprendere da un punto di vista sistematico e storiografico l'azione libera di Gesù in quanto unità con l'agire consequenziale di Dio» (p. 299). Per quanto riguarda l'aspetto storiografico della questione, possono bastare i cenni precedenti. Il fatto che per me, diversamente da Hansjürgen Verweyen, questo aspetto risulti così

¹⁴ Cfr. a tale proposito anche *E*, p. 194, e *L*, p. 306.

¹⁵ G. ESSEN, *Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit*, Mainz 1995. Chi formula un giudizio storiografico, secondo il risultato di questa ricerca, ed «è consapevole della priorità euristica della 'questione storiografica' nel processo di conoscenza, la commisura alla portata della riflessione trascendentale e la verifica nel corso della critica, questi ha la possibilità di comprendere come risposta la neotestamentaria 'affermazione dei fatti' e di aderirvi liberamente e responsabilmente» (p. 457).

¹⁶ A causa del suo significato per la tematica del presente volume rimando anche ai rilievi di H. KESSLER su G. Lüdemann (*La risurrezione di Gesù Cristo*, pp. 385-405) e su H. Verweyen (*ibidem*, pp. 407-425).

inevitabile, si basa naturalmente sulla circostanza che – e siamo così all’aspetto sistematico – io dubito dell’equazione filosoficamente possibile tra la dedizione umana al dovere morale e l’agire divino, e dunque non posso eludere la problematica principale della legittimazione della sua predicazione, che vede nell’esecuzione di Gesù solo un momento culminante, e pertanto, da un punto di vista gnoseologico, non posso condividere il discorso relativizzante circa un mero «Dogma della tomba pasquale». Ma ne risulta forse lacerata l’unità d’azione della rivelazione di Dio attraverso Gesù Cristo? Con il concetto di senso da me elaborato a partire da una teoria della libertà (§ 2.2), ciò che faccio è solo mantenere aperta la possibilità che l’amore di Dio superi anche «quell’estremo cui l’uomo può giungere» (p. 286). E comprendo la resurrezione dalla morte come riempimento reale adeguato del dovere morale incondizionato che è intenzionato nell’affermazione della libertà umana. Sono lieto naturalmente del fatto che Verweyen valuti con tanta attenzione la mia concezione della libertà umana di Gesù quale istanza mediatrice dell’auto-rivelazione di Dio (p. 297; cfr. W, p. 111).

Tuttavia, al fine di sottolineare l’iniziativa salvifica di Dio, ho sempre concepito tale libera azione come «rappresentazione della sua originaria determinazione attraverso l’amore di Dio e del suo consenso al rivolgersi di Dio agli uomini», ed ho attribuito alla disponibilità sacrificale di Gesù un enorme significato proprio perché senza quella disponibilità la sua morte non sarebbe stata «un agire salvifico di Dio». Piuttosto, senza di essa sarebbe stata «interrotta la continuità del suo rivolgersi agli uomini (mediato dall’esistenza di Gesù per gli altri)» (E, pp. 62, 50 ss.). Allo stesso tempo era evidente che Gesù non solo «ha posto decisamente Dio in quanto presente», ma ha anche anticipato «il futuro del suo rivolgersi a noi» (E, p. 198). È forse in contraddizione con questo movimento mediato dalla libertà di Gesù della venuta di Dio nel mondo, se Dio «compie in lui ciò che egli ha iniziato in lui per noi» (E, p. 198)? E se in tal modo lo fa diventare anche la promessa manifesta del suo amore? Resta che Gesù è stato «l’esistenza storica di Dio stesso che si è deciso per gli uomini» (L, p. 307), e che senza il sacrificio della sua vita «non si sarebbe realizzato quel giungere di Dio all’estremo, con la sua donazione di sé ai nemici, e conseguentemente non si sarebbe rivelato il carattere gratuito ed illimitato dell’amore di Dio». Dunque, quest’amore «sarebbe rimasto privo di un’espres-

sione storica compiuta del suo carattere incondizionato» (*E*, p. 57). Personalmente, non riesco a vedere in ciò una relativizzazione della rivelazione di Dio «nella carne di Gesù», tesa a farne un episodio transitorio. Non riesco a vederci neanche uno spostamento verso il Dio della potenza, e proprio perché il potere dell'amore di Dio,¹⁷ che salva dalla morte, non cancella il suo rispetto per la libertà umana. Rispetto che, anzi, egli dimostra fino al punto di permettere che il Figlio sacrifichi la propria vita. Piuttosto, la libertà si avvantaggia ancora una volta (e proprio adesso) della dimostrazione della fedeltà del suo amore: «affinché essa, sulla base del carattere definitivo di questo impegno, comprenda le sue nuove possibilità in quanto libertà storica» (*L*, p. 311).

4. Con la risposta dettagliata e incalzante di Verweyen alle mie domande, più che altro allusive, sulla teodicea e l'escatologia, il nostro dialogo si disloca in un territorio in cui entro con molta esitazione, sia per l'importanza della problematica sia per il rispetto dovuto a quel «cercare a tastoni» di Verweyen indirizzato ad un Dio non più deformato dai nostri concetti di potenza, a loro volta dettati dalla paura (p. 303). Ma quell'esitazione deriva anche dal fatto che mi è ancora impossibile esprimermi in maniera appropriata su tali difficili questioni. Basti qui il tentativo di sondare le questioni capitali, gli argomenti e le contro-argomentazioni, in un modo che forse potrà essere d'ausilio al proseguimento del nostro dialogo.

Sono grato ad Hansjürgen Verweyen del fatto che egli abbia letto la mia osservazione sul «completo declino dell'escatologia» (p. 287) nel contesto preciso in cui era collocata: in riferimento cioè alla «giustificazione della nostra speranza» in merito alla problematica della teodicea (p. 302). La sua replica parte dall'alternativa (formulata già in precedenza) in cui vedo sfociare la «trasformazione del problema della teodicea dopo il fallimento della teodicea umana». Si tratta di un'alternativa che «come interroganti ci coinvolge in maniera da trasformare noi stessi in interrogati: se noi cioè ancora confidiamo nell'amore di Dio quanto alla possibilità di giustificarsi e di ottenere piena adesione oppure, richiamandoci al motivo dell'impossibilità di risarcire la sofferenza e dell'inconciliabilità della colpa, vogliamo considerare tale possibilità come già definitivamente, vale a dire negativamente decisa» (*T*, p. 71).

¹⁷ Sul tema dell'onnipotenza di Dio come onnipotenza del suo amore, cfr. *infra*, parte III, cap. V.

La pertinenza (completezza) di questa alternativa, e la mia insistenza su di essa, diventa comprensibile solo se ci si attiene alle condizioni che essa voleva soddisfare: che cioè si tratta della problematica giustificazione di Dio, che tale giustificazione sia inconcepibile senza una reale conciliazione delle vittime della storia, e che per questi motivi la «risposta» (per dirlo con l'amara ironia di Odo Marquard)¹⁸ non può finire in un «ateismo *ad maiorem Dei gloriam*», quindi in un'eliminazione del problema. Perciò, per fare i conti con le domande forti e legittime della modernità, ho cercato di definire il contenuto di quell'attesa di fede che era stata da quelle portata fino ad un punto di massima tensione. Ho cercato, per lo stesso motivo, di determinare le condizioni della riconciliazione escatologica in una maniera (*T*, pp. 67-71) che sarebbe sicuramente inappropriato caratterizzare come mero «rinvio ad un Dio della resurrezione dei morti, il quale solo dopo il tormento accomoda le cose e le rimette nella giusta luce» (p. 300). È inoltre definitivamente fuor di dubbio, e fin d'ora, – su ciò si basa la mia alternativa – che nessun futuro potrà mai fare in modo che le sofferenze patite nella storia non siano mai accadute.

Il rifiuto della mia alternativa e la terza via teologica proposta da Verweyen derivano sostanzialmente del fatto che egli giudica come «consolatoria» la speranza di resurrezione implicita nella mia opzione, respingendola come una risposta inadeguata contro la confutazione di Dio (p. 303). Se tale argomento fosse inteso nel senso tradizionale di una critica della religione e dell'ideologia, non lo considererei cogente. Non che il sospetto di consolazione che accompagna la prassi della fede non sia ancora attuale e non funga più da criterio per una sua valutazione: una fede «nella resurrezione che invece di dimostrare la rilevanza presente del futuro e rappresentare di fronte alla morte il depotenziamento della morte nella vita – gioca la salvezza eterna contro i compiti terreni, oppure coltiva la sua speranza come un privato capitale di consolazione, non solo si discredita di fronte agli altri, ma inganna sé stesso» (p. 219). Qualcosa d'altro genere, nel senso di una *metabasis*, sarebbe se il sospetto si consolidasse in un giudizio generale, per poi prendere partito (senza ulteriori argomentazioni) anche sulla verità della fede. Proprio come una scepsti, la quale considera una

¹⁸ O. MARQUARD, *Schwierigkeiten bei Ja-Sagen*, in W. OELMÜLLER (ed), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München 1990, pp. 87-102, qui p. 97.

speranza come liquidata già solo per la sua conformità all'umana domanda di senso, dovrebbe chiedersi in definitiva in nome di chi essa parla. Tutte le posizioni sulla teodicea, comprese la due posizioni menzionate nella mia alternativa, dovranno giustificarsi in riferimento alla loro prassi: «l'opzione della fede davanti agli argomenti della critica della religione, l'opzione ateistica di fronte ad una questione altrettanto cogente, se cioè si possa vivere con la prospettiva di un'ingiustizia definitiva e dell'annientamento finale senza abbandonare i sofferenti all'oblio e all'indifferenza» (T, p. 71).

Verweyen cerca tuttavia una terza strada. Né il suo scopo, né i suoi argomenti rientrano nell'ambito di una critica della religione nel senso descritto, sebbene io mi sia chiesto spesso perché egli connoti quasi solo in termini negativi qualunque speranza futura, specialmente l'attesa escatologica («filosofia dell'avere»), ma anche la «generale speranza di sopravvivenza dell'uomo» («proiezione dell'autoaffermazione», dell'«egoismo sublimato») (p. 301; W, pp. 107 ss.) E mi sono domandato anche perché Verweyen fondi con tanto rigore la speranza individuale a partire dall'altro, e la colleghi alla speranza per lui (W, pp. 107 ss.), come se quella non dovesse mai divenire una speranza per sé (con ciò non intendo affatto mettere in discussione il collegamento di quella speranza alla speranza per l'altro e allo sperare con lui: si tratterebbe di comprendere proprio il loro collegamento, la dialettica della reciproca possibilizzazione, compreso la direttiva della fede – e allora l'ultima speranza può significare per me – praticamente – proprio l'oblio di sé in favore dell'altro).

Tuttavia, l'argomento della consolazione sostenuto da Verweyen giunge più in profondità. Esso trae la sua forza dall'evidenza morale. E, tanto più che l'obbligo morale e il volere divino sono immediatamente una cosa sola, quest'argomento conflagra in una contraddizione che dovrebbe diventare una contraddizione in Dio stesso se Verweyen non incontrasse – «già qui e subito» – un «concetto di Dio» più adeguato. Si tratta cioè di quell'«inquietante contraddizione» «tra il comandamento divino (interpretabile anche come obbligazione di una moralità autonoma), di non uccidere innocenti e di non torturare alcun uomo, e un agire divino che, secondo la comprensione di cui l'uomo dispone 'in questo tempo sulla terra', contravviene a qualsiasi obbligazione incondizionatamente evidente di tutta la ragion pura pratica» (p. 300).

Il peso dell'argomento è tanto più incontestabile in quanto si fa avanti in nome dell'«onestà intellettuale» (p. 300). Anch'io (con Ernst Bloch) non potrei accettare un «Dio che fosse meno che morale», per non dire che in un Dio simile non potrei mai aver fiducia (T, p. 70). E tuttavia, quest'argomento non implica forse un giudizio che non solo supera la mia alternativa, ma anche in generale la possibilità di conoscenza a noi concessa «in questo tempo sulla terra»? Non oso affrontare il fiume di domande che si abbatte qui su di me, suscitando malintesi e urtandosi contro dei veri e propri abissi: cosa ne sappiamo di quella colpa di Dio che la contraddizione appena espressa presupporrebbe, se fosse vera? Cosa ne sappiamo delle implicazioni della creazione di una libertà che è stata lasciata libera e che tuttavia trova riempimento solo in Dio? Cosa ne sappiamo del «dilemma divino» della giustizia immediata e della pazienza? (T, p. 68) La sofferenza patita è assolutamente inconciliabile? E non si dà (già umanamente) una più alta dignità del perdono (anche se mai senza il tribunale della verità) di fronte all'insistenza sulla colpa? Cosa ne sappiamo delle possibilità di Dio e della disponibilità, nient'affatto da escludere, degli stessi torturati al perdono? E non potrebbe essere che Dio stesso spera in noi ... Lascio tutto ciò senza esito, e parlo solo a titolo personale. Lasciare la questione aperta è forse un «suicidio filosofico» (p. 300)?

Eppure, anche Verweyen sottolinea quale *conditio sine qua non* della ragione umana il non-potersi-né-doversi-rassegnare all'annientamento di un altro. Tale è infatti la nostra base comune, anche se io – in mancanza di una prova logico-trascendentale dell'esistenza di Dio – non riesco a capire quale garanzia possa darsi della validità di quel cogente «postulato di una storia salvata da Dio» di cui parla Verweyen (p. 296; W, p. 107), e la cui sola validità per me consiste nell'essere un'intenzione fondamentale della libertà umana. Verweyen non accetta ovviamente che la fede nella resurrezione (di Gesù e dei morti) possa essere una conferma ed una realizzazione adeguata di tale postulato. E ciò perché la resurrezione giunge troppo tardi per la giustificazione di Dio e, di conseguenza, non conta per la soluzione della questione principale.¹⁹

Sembra effettivamente inevitabile il compito sia di pensare un «concetto di Dio» capace di fronteggiare quell'«inquietante

¹⁹ Cfr. W, pp. 108 ss., nonché la netta distinzione tra la speranza nel reale mantenimento della promessa, «che ogni serio amore per il *dover-essere* degli altri intenziona», e la speranza che l'amore di Dio «possa ancora giustificarsi» (p. 299).

contraddizione», sia di commisurarne il predicato dell'onnipotenza – senza fare ricorso a «risorse divine dell'aldilà» (W, p. 142) – a quello che l'«integrale della vicenda di Gesù» ci ha rivelato di Dio (p. 300). Non è possibile riassumere in breve il lento e difficile approssimarsi di Verweyen all'esperienza così dischiusa, né il suo tentativo di presentarla come esperienza di senso. Mi è parso però di intravedere qualche punto di contatto con le mie riflessioni sulla liberazione dalla signoria della morte. Solo che io intendo diversamente la logica di tale passaggio «dalla morte alla vita» (1Gv 3,14), lo comprendo infatti come attuazione pratica in grado di rendere presente il ricordo della promessa (E, p. 198). Posso così affrontare anche quell'intreccio complicato di questioni che c'eravamo lasciati alle spalle. Può la terza opzione di Verweyen soddisfare quelle condizioni che io reputo vincolanti per il problema della teodicea? Come bisogna pensare quella riconciliazione reale in cui anch'egli ripone inevitabilmente le sue speranze, quando le urla delle vittime saranno ammutolite, o saranno state dimenticate? Non va forse riconosciuta la lucidità di Kant il quale espone con quella radicalità la dialettica della ragion pratica? È possibile distinguere l'agire divino da quello umano, la soteriologia dall'etica, la prossimità di Dio dalla felicità dell'assurdo, in mancanza di una determinazione reale della differenza? Ed infine: se le mie riflessioni sulla filosofia prima (§ 2) non sono del tutto infondate, in che modo la teologia fondamentale realizzerà la propria pretesa nel campo della filosofia prima?

Oppure la differenza fra me e Verweyen risiede solo nel fatto che mentre egli si nega un «troppo di promessa» ritenendo che questa intralci la percezione della realtà (cfr. p. 303; W, pp. 106, 144), la mia crescente preoccupazione è invece che anche l'impulso morale possa spegnersi qualora quella promessa sparisca dalla coscienza del presente. Il pensiero di Hansjürgen Verweyen, con la sua forza di penetrazione, costringe a scoprire le proprie carte ed a riconoscere che il lavoro teologico non coinvolge solo la nostra testa, ma anche le nostre speranze, i nostri timori e le nostre scelte. Lo ringrazio per questo, e termino con l'augurio che il nostro dialogo possa durare ancora a lungo.

Parte terza

Avviamento alla storia: accostamenti alla dottrina di Dio

Introduzione

Vincolata alla nozione di libertà quale suo principio filosofico, la teologia ermeneutica è un pensiero tanto deciso quanto discreto: essa non può né sostituire né garantire l'evento fondante della fede il cui senso è impegnata a dischiudere. La teologia ermeneutica non solo è fondata in quell'evento quanto alla sua propria possibilità (di fatto anche la piena autocomprensione della libertà ne è condizionata), ma è anche consapevole – comprendendone la gratuità – di tale rapporto costitutivo: avviamento alla storia, dunque, nella quale Dio si fa percepibile agli uomini, e dove la speranza della fede riceve il proprio fondamento ed il luogo della propria verifica. La riflessione teologica, tuttavia, volgendosi dal significato della rivelazione per noi alla sua origine, diventa dottrina di Dio. E questa non sarà più un'emendazione successiva della sua antica eredità metafisica, quanto piuttosto una specificazione di quella determinazione minima del pensiero di Dio che è possibile fissare attraverso un pensiero trascendentale. Infatti, Dio si conosce perché egli si dà a conoscere. E proprio il Dio della storia che egli stesso inaugura ne diventa poi anche il tema: cosa significa, per noi e per lui, il fatto che egli abbia creato degli uomini liberi e che abbia voluto farne una comunità d'amore?

Nei contributi presenti in questa Terza parte viene sviluppato il movimento di pensiero cui s'è appena accennato. Il primo – si tratta del saggio più vecchio dell'intero volume – riprende il tema tradizionale del miracolo per spiegare anzitutto la possibilità della percezione dell'agire divino. Il saggio inoltre compie tale tentativo nella prospettiva della teologia fondamentale. Vi si prende sul serio la positività esteriore di quei controversi eventi, si dimostra il carattere aporetico delle concezioni apologetiche del miracolo e la loro incongruenza con l'essenza della conoscenza scientifica e si mettono piuttosto in rilievo le premesse antropologiche dell'esperienza del miracolo ed, infine, – avanzando dall'elemento umano-intersoggettivo fino all'evento della rivelazione e, a partire da lì, riconquistando la possibilità di un'esperienza del mondo basata sulla

fede – si esplicita la dignità simbolica di quegli eventi che indicano all'uomo il senso indisponibile del suo essere e che aprono al suo auto-accertamento la verità di un libero riconoscimento.

Il secondo contributo, uno dei più recenti del volume, sviluppa una comprensione coerente e genuinamente teologica dei diversi modi della presenza di Dio e di Gesù Cristo. Tale comprensione conferma le direttrici fondamentali della comprensione della storia religiosa d'Israele fondandola nell'auto-rivelazione di Dio, di cui viene ora esplicitata la configurazione trinitaria. Dopo aver accennato alle prospettive teologico-religiose – si passa al concetto di quell'agire «rappresentante» che testimonia dell'amore appassionato di Dio, e di lì alla teoria della tradizione della fede la quale proprio su quel concetto si fonda, per avanzare poi fino alla questione specifica della presenza reale di Gesù Cristo nell'eucaristia. La nuova concezione della presenza reale eucaristica è qui il banco di prova del progetto complessivo e dei suoi strumenti concettuali.

La lettera a Johann Baptist Metz sulla questione della teodicea, ripresa come terzo contributo, discute delle irritazioni della fede e della sua ferma risoluzione malgrado ciò nel credere nella decisione d'amore di Dio: anzitutto istituisce il problema e – opponendosi all'oblio – non rinuncia alla dignità dei sofferenti. Ma tenta pure di pensare tale questione – per poter sostenere quell'attesa di Dio portata fino ad un massimo di tensione – malgrado il fallimento della teodicea umana – ed arriva fino a prospettare un'alternativa in cui gli interroganti diventano gli interrogati.

Parimenti in forma epistolare si presenta il quarto testo: la mia risposta a Tiemo Rainer Peters, «Segnavia per una cristologia dopo Auschwitz» – un nome che avverto come l'istanza più dura contro la fede. Il mio scopo era di mediare le direttive contenute nelle tesi con le esigenze che ritenevo essenziali per sviluppare una cristologia che non desse più adito ad accuse di anti giudaismo.

Gli altri testi si concentrano sulla dottrina di Dio. I contributi «Onnipotenza di Dio» e «Libertà di Dio» esplicitano il carattere determinato e le qualità che occorre predicare di Dio sulla base del suo operato nella creazione e nella storia, e che oggi è urgente ripensare alla luce delle testimonianze della scrittura e dei risultati della tradizione teologico-filosofica.

Nel contributo conclusivo, che è incentrato su una valutazione della mia impostazione in relazione ai problemi cruciali che essa stessa ha messo in luce nella loro irrefutabilità, confluiscono molte

direttrici del libro. Il saggio è inteso a legittimare l'uso teologico del paradigma della libertà, ed inoltre – in riferimento alla controversa storia interpretativa del pensiero della creazione ad immagine di Dio e alla recentissima discussione sulla giustificazione – elabora la nozione di libertà formalmente incondizionata quale principio dell'interpellabilità e della responsività umane richieste dalla rivelazione e dalla grazia di Dio. D'altra parte, il saggio richiama alla memoria le aporie opprimenti, benché ampiamente rimosse, della disputa moderna sulla grazia, per delineare infine un accesso metodologico alla dottrina di Dio e una comprensione di Dio adeguata al fatto della sua apertura agli uomini nella storia: la potenza d'innovazione del suo amore, il rapporto fra la sua eternità ed il tempo, la sua fedeltà a sé stesso nella contingenza delle sue decisioni – e la sua fedeltà agli uomini, di cui ricerca l'amicizia.

Tesi sulla comprensione del miracolo¹

La supplica, così come ci è nota dalla tradizione cristiana, insieme alle preghiere rivolte a Gesù a partire dal Nuovo Testamento si basano tutte sulla convinzione – radicata in un'evidenza originaria preriflessiva – di potere essere effettivamente «esaudite», essendo Dio in grado di «irrompere» nel corso di quegli eventi che condizionano la vita dell'uomo. Una riflessione sui problemi suscitati dal fenomeno della supplica toccherà perciò inevitabilmente anche il tema del miracolo e le questioni relative alle sue condizioni di possibilità e di conoscibilità.

La questione della conoscenza del miracolo, tuttavia, presuppone il concetto stesso di miracolo. La peculiarità di tale concetto sta proprio nel fatto che l'attenzione al modo della sua conoscenza fa tutt'uno con esso. Le tesi seguenti cercano di dare ragione di questa circostanza, sviluppando dapprincipio una comprensione provvisoria del miracolo (§ 1), per poi trattare di alcune aporie relative alle concezioni tradizionali della conoscenza del miracolo (§ 2) e giungere, in tale maniera, ad una comprensione più approfondita del concetto (§ 3).

¹ Le tesi qui pubblicate furono formulate nell'estate del 1974 in occasione di una discussione pubblica e utilizzate come presentazione del seminario di Dogmatica dell'Università di Vienna nel semestre invernale 1974-1975. Il contributo è stato originariamente pubblicato in G. GRESHAKE - G. LOHFINK (edd), *Bittgebet – Testfall des Glaubens*, Mainz 1978, pp. 71-91, con il titolo *Thesen zum Wunderverständnis*. Conformemente al loro carattere di tesi, ho rinunciato a confrontarmi esplicitamente con la vasta letteratura sulla questione del miracolo. Importanti stimoli mi sono giunti da A.M.K. MÜLLER - W. PANNENBERG, *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*, Gütersloh 1970; W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie* (trad. it. *Epistemologia e teologia*). Il terzo paragrafo tocca alcuni pensieri che nel frattempo ho esposto dettagliatamente in un altro contesto; cfr. Th. PRÖPPER, *Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens. Ein theologisches Gespräch mit Jaspers, Bloch, Kolakowski, Gardavsky, Machovec, Fromm, Ben-Chorin*, Mainz 1976.

1. *Premessa*

1. Se non si vuole sfuggire fin dall'inizio alla problematica del miracolo consegnataci dal Nuovo Testamento, dall'esperienza di preghiera e di fede della tradizione cristiana e dalla storia della teologia, occorre anzitutto evitare di ridurre il concetto di miracolo ad un evento di ordine puramente interiore (fede, conversione, ecc.). Tale spiritualizzazione si troverebbe a sciogliere i racconti biblici dei miracoli dal loro nesso con l'annuncio della salvezza e ad assumere una posizione di chiusa indifferenza rispetto alla critica moderna del miracolo, una posizione controversa sul piano teologico. La correlazione fra avvenimento miracoloso e fede presenterebbe un eccesso d'immediatezza, istituendosi cioè a prescindere dal carattere storico di ciascuna esperienza di salvezza e di senso, e si esporrebbe pertanto al rischio rappresentato dall'impossibilità di distinguere tra grazia e libertà. Per contro, l'alternativa consiste nel partire da una premessa antropologica che si tratta di verificare anzitutto al livello della teologia della creazione. Secondo tale premessa, in conformità con la sua absolutezza formale la libertà umana è fondata in un originario riferimento a Dio e nella sua creazione ad immagine di Dio, così da poter essere interpellata dalla parola di Dio. Allo stesso tempo, però, a causa della sua costituzione finita, mondana e intersoggettiva, la libertà umana necessita di una mediazione esterna per la realizzazione e l'adempimento della sua determinazione di senso – una mediazione attraverso la quale essa venga esortata, invitata e fatta oggetto di offerte di concreta autorealizzazione. Partendo da questa premessa antropologica, allora, si delinea una precomprensione della connessione problematica tale per cui la definizione del miracolo non sia fin dal principio mutilata del suo aspetto mondano.

2. Un evento si caratterizza come miracolo per il suo essere osservabile dall'esterno. Tuttavia, tale caratterizzazione rappresenta un caso speciale di interpretazione. Questa notazione non va riferita solo alla circostanza generale secondo cui ogni constatazione relativa ad un dato di fatto deve aver già anche preliminarmente «compreso» quel fatto – vale a dire che essa deve averlo inserito in un contesto e definito in base ad esso (che dunque non c'è «nessun che senza che cosa»). Piuttosto, quella notazione significa (nel caso del miracolo) che l'interpretazione riferisce l'evento a Dio quale fondamento assoluto di ogni realtà (e non semplicemente ad un'altra realtà finita). E

lo riferisce a Dio, inoltre, non solo in quanto Egli «coopera» in ogni avvenimento, ma in quanto Egli si manifesta in tale evento in una maniera insigne («si rivela»), determinandosi così per l'uomo.

3. Dio in quanto Dio non può tuttavia apparire in maniera immediata. Se si vuole mantenere la differenza cui l'espressione «manifestazione» allude, e se non si vuole equiparare Dio ad un fenomeno mondano o alla totalità dei fenomeni mondani, allora occorre distinguerlo nella sua assoluta libertà e trascendenza da ciascuna delle sue apparizioni ed intenderlo quale loro fondamento. Altrettanto vincolante risulta poi il fatto che l'apparizione, per poter essere un'espressione storica di Dio, deve corrispondere a Dio stesso ed essere (da un punto di vista sia formale che contenutistico) atta a rimandare alla sua presenza. (E ciò vale anche e, anzi, specialmente per quell'avvenimento in cui Dio incontra l'uomo come amore irrevocabile e lo rende partecipe della propria essenza facendosi Egli stesso realtà storica). Dio appare dunque in maniera tale da qualificare una qualsiasi realtà finita come un proprio segno. E ancora, è possibile in generale definire provvisoriamente la peculiarità di tali eventi semiotici dicendo che vi si manifesta un senso assoluto coi tratti della significatività e dell'indisponibilità in quanto storicamente provvisorio e parimenti inarrivabile. Ma solo a condizione che, in virtù del suo orizzonte assoluto di senso, l'uomo sia aperto a Dio ed accessibile alla sua parola.

È essenziale che le «azioni» di Gesù stiano sempre in relazione con tale orizzonte di senso. Interpretandole come un'irruzione della potenza di Dio, Gesù ne fa contemporaneamente un momento in cui un senso assoluto si rivela nel proprio contenuto e si realizza. Da una parte, l'apertura di senso umana trova riempimento attraverso questa reale esperienza d'amore, e dall'altra quest'amore trova un fondamento nel volere ultimo di Dio – il che chiarisce come Dio stesso sia il Dio di un amore incondizionato per l'uomo e che questo amore rappresenta il senso assoluto dell'uomo. Con l'assunzione dell'origine indisponibile di questi segni e della loro trasparenza per il contenuto assoluto designato, la fede corrispondente a tale predicazione riconosce la divinità di Dio, mentre, in virtù della sua ricettività per il loro concreto carattere di senso, essa fa esperienza della presenza invitante di Dio con incantevole evidenza. Se invece si costruisce il concetto di miracolo facendo astrazione dal Dio di Gesù, focalizzando piuttosto il carattere della potenza, si corre il rischio

di demonizzare l'idea di Dio. E ciò può verificarsi in diversi modi: prescindendo dall'umana domanda di senso e fissando l'evento in questione come mero prodigio, un evento in cui forze ultramondane dimostrano arbitrariamente la loro potenza; oppure chiudendosi alla dimensione di senso degli eventi, non disponendosi (più) attraverso di loro all'ascolto del Dio dell'amore e dell'amicizia nei confronti dell'uomo, respingendo quella loro innegabile e tuttavia conturbante effettività magari in quanto ingannevole opera del demonio (Mc 3,22 ss.); ed infine – schiacciati dalla potenza di eventi insensati ed illogici – scoprendosi delusi nella propria attesa di senso e facendone una colpa a Dio di tale contraddizione tra attesa e realtà (problema della teodicea).

4. Per quanto riguarda l'uomo, il fondamento psicologico per così dire della percezione di un evento come miracoloso risiede nella profonda impressione che questo suscita, un'impressione sorprendente (a causa della natura inattesa, inedita, indisponibile, aliena dell'avvenimento). D'altra parte, esso presuppone una domestichezza originaria con ciò che si comunica in quel segno, e cioè proprio quell'orizzonte e quella disponibilità per l'ascolto della parola di Dio quale fondamento e contenuto di un concetto assoluto di senso.

A ciò corrisponde l'intreccio di fede e miracolo testimoniato dalla Bibbia e spesso discusso dalla teologia. Solo dalla fede vengono riconosciuti i miracoli, ma vengono riconosciuti come miracoli per la fede, cioè riconosciuti in quanto doni della fede. Per converso, se è vero che la fede viene suscitata e trova realizzazione attraverso il miracolo, tuttavia anch'essa si attua solo in quanto è contemporaneamente presupposta. In questo senso, la fede è fondamento del miracolo: in quanto capacità e propensione a fare del miracolo una realtà indisponibile e proveniente in quanto tale da Dio. E viceversa il miracolo, in quanto contenuto senza di cui la fede non avrebbe realtà alcuna, è fondamento della fede. Questo circolo non può essere spezzato. E tuttavia possiede una doppia dimensione: una dimensione trascendentale ed una storico-positiva. Esiste una possibilità della fede che precede ogni singolo evento. Questa è costituita dall'auto-esperienza della libertà umana, cioè dalla coscienza che accompagna le esperienze originarie così come le altre della sorprendente contingenza del loro essere e del carattere abissale dell'ente in generale. È possibile parlare di «fede fondamentale», nel senso di un atteggiamento portante o di una posizione fondamentale, nel caso in cui un uomo – sempre sulla base dell'esperienza storica – si assume ed

accetta questa situazione fondamentale con una fiducia consapevole o inespressa nel fondamento misterioso di tutta la realtà. La fede può trovare storicamente attuazione come disponibilità ad assumere tutta la realtà come dono benevolente e ordinamento razionale (e qui sta il significato del concetto universalizzato di miracolo «naturale»). Specialmente in situazioni di necessità e di afflizione, la fede può articolarsi come fiduciosa richiesta di un aiuto speciale e di salvezza. Ma dovendo ricevere un'attuazione ed una verifica storiche, la fede può anche essere perduta oppure restare una possibilità irrealizzata, e cioè quando la realtà che s'incontra non ha alcun senso per l'uomo, oppure scuote la fiducia nella sua configurazione di senso. Di contro, sono propriamente miracoli quegli eventi che hanno la capacità di far apparire, a partire da se stessi, il senso assoluto della realtà, di corroborare la disposizione della fede, di confermare la fiducia espressa precedentemente nella preghiera, o anche anzitutto la capacità di «risvegliare» la fede.

2. *Miracolo e scienza*

5. La conoscibilità di tali miracoli diventa tuttavia un problema in relazione alle affinate esigenze della critica della conoscenza. Si tratta infatti di stabilirne il modo adeguato di conoscenza, se col concetto di miracolo non bisogna designare un avvenimento nella sua determinazione oggettiva accertabile, bensì nella sua qualità di manifestazione di un senso assoluto. Tale questione tuttavia non concerne solo le premesse antropologiche della conoscenza del miracolo, ma contemporaneamente – nella misura in cui l'esperienza del senso deve essere mediata da un avvenimento reale – la peculiarità che conferisce a quell'evento stesso il carattere del segno.

6. Rispetto alla superficialità con cui si tende a sottrarsi a quest'ultimo aspetto del problema, interiorizzando l'esperienza del miracolo, si dovrebbe considerare un merito della tradizione apologetica quello di aver preso sul serio la problematica gnoseologica del miracolo dal punto di vista della sua realtà esterna. Nondimeno, occorre stigmatizzare quel tentativo dell'apologetica di servirsi del criterio della trasgressione delle leggi di natura a garanzia di un'affermazione oggettiva del miracolo. Con l'ausilio di questo criterio,

infatti, si intendeva inferire l'esistenza di Dio quale creatore assoluto e soprannaturale dell'evento in questione. Ed occorre stigmatizzare tale tentativo per una certa sua assunzione acritica di abiti di pensiero moderni e per l'infausta omissione di punti di vista essenziali alla questione del miracolo. Un'apologetica che non metta esplicitamente a tema il rapporto assoluto di senso che qualifica un avvenimento come segno miracoloso, e che non lo sottoponga ad una mediazione antropologica, difficilmente avrà interesse per l'uomo. Tuttavia, prescindendo da tale carenza e irrilevanza esistenziale, essa è destinata anche – già di per sé – ad impigliarsi in idee contraddittorie e insostenibili dal punto di vista teologico. L'effetto di cause soprannaturali infatti non potrebbe in generale aver luogo, quale avvenimento mondano, senza sottostare allo stesso tempo alle condizioni del mondo, e dunque senza trovare con esse una certa corrispondenza ed un certo rapporto di dipendenza. In caso contrario, Dio stesso dovrebbe prendere immediatamente anche il posto dell'effetto intramondano. Ma in questo modo Dio finirebbe per coincidere con il fenomeno percepibile, il che porterebbe ad una mitizzazione della realtà e, di conseguenza (volendo conservare l'unità della realtà e l'infinità di Dio), ad un panteismo primitivo e, quindi, all'abbandono dell'idea di Dio. Quella spiegazione pertanto sarebbe fallace. Già l'osservazione generale per cui ogni essere di specie più elevata si congiunge con la realtà inferiore solo integrandone e presupponendone le leggi, e non infrangendole (nell'organismo vivente, per esempio, le leggi della meccanica restano in vigore, così come l'espressione della libertà umana è legata ai decorsi organici), depone contro l'impiego incauto della legge di causalità (contro la sua affrettata limitazione, da una parte, e la sua ingiustificata estensione dall'altra). Ma anche la teologia classica è contraria a tale impiego e alle sue conseguenze. Questa ha sempre distinto il Creatore dalla sua opera e ha sempre sostenuto la tesi che Dio possa influire sul mondo solo attraverso la mediazione di concause creaturali.

7. Quel tentativo non regge neanche di fronte ad una riflessione sull'essenza del procedimento scientifico. Se il determinismo scientifico rivendicasse – come spesso nel passato ha dato l'impressione di fare – il rango di un'ontologia, cioè di una interpretazione globale dell'ente in quanto tale oppure di una spiegazione esaustiva della realtà in generale, in tal caso il conflitto tra una concezione scientifica ed una concezione confessionale della realtà sarebbe inevitabile. Anzi, se così fosse, sarebbe il caso di affrontare il conflitto

in maniera ancora più decisa di quanto abbia fatto l'apologetica tradizionale con la sua descrizione della situazione problematica. Tanto più che quel determinismo – come oggi viene comunemente riconosciuto – è solamente la premessa di un modo di trattare i fenomeni il cui riduzionismo di fondo ha per scopo di ottenere un risultato conoscitivo metodologicamente garantito. Dal momento che esso definisce la realtà mediante il carattere della sua percettibilità sensibile come fenomeno, e assume la realtà stessa come un dato di fatto vedendo garantita l'unità di questo suo oggetto solo a condizione di un collegamento normale e regolare di tutti i singoli fenomeni, il determinismo deve estendersi a priori alla realtà fenomenica presa nella sua totalità. Perciò, con una necessità ipotetica e tuttavia costitutiva, la prospettiva deterministica non può concepire alcuna eccezione alla determinazione dei fenomeni naturali attraverso cause apparenti operanti secondo leggi universali. Ciò significa però che la scienza della natura in quanto tale non può né conoscere il miracolo né ammettere un concetto di miracolo, rappresentando il infatti una negazione diretta dell'atteggiamento scientifico. Tuttavia, la scienza naturale lascia aperta la possibilità di punti di vista eterogenei, eccedenti gli aspetti attraverso i quali essa considera la realtà sufficientemente determinata per sé e, allo stesso tempo, con questi coesistenti. Tale dichiarazione di incompetenza dello scienziato per quel che concerne il miracolo deve bastare al teologo. Il tentativo di obbligare lo scienziato a fare di più riesce solo a guadagnarsi la sua incomprensione.

8. Il tentativo appena descritto di collocarsi, attraverso una modificazione dell'impianto apologetico, nell'universalità del determinismo metodologico (e dell'ateismo) della scienza grazie al concetto di «miracolo relativo», avvantaggiandosi dello stato di fatto sempre provvisorio delle conoscenze scientifiche per ascrivere all'evento miracoloso l'ambito che resta ancora sottratto alla scienza (perché non ancora oggetto di ricerca), risulta parimenti palesemente autocontraddittorio. Tale tentativo parte, cioè, fondamentalmente (benché tacitamente) dalla comprensione assolutistica del miracolo come trasgressione delle leggi naturali, e cioè come di alcunché di non spiegabile in base a queste. Tuttavia revoca subito tale concetto appagandosi, in maniera inconsequente, del criterio della mancata spiegazione scientifica quando si tratta di affermare il carattere miracoloso di singoli eventi. È piuttosto opinabile che la mancata spiegazione di un avvenimento venga tenuta in gran conto in quelle

ricerche attente al contesto di plausibilità sempre storicamente determinato dell'esperienza miracolistica. In nessun caso, tuttavia, il menzionato concetto di «miracolo relativo» può inaugurare una conoscenza scientifica del miracolo, poiché la scienza, la quale non vuole rinunciare a se stessa, anche in caso d'imbarazzo si attiene al principio della spiegabilità dell'evento in questione. Proprio per potersi presentare in una veste scientifica, una tale apologetica mina il concetto di miracolo sottoponendolo ad una torsione soggettiva. Quando tenta di salvaguardare un ambito per il miracolo assoluto e oggettivamente accertabile, poi, immobilizzando la scienza allo stato attuale delle sue acquisizioni, compie un'ingerenza di fatto nella sfera scientifica, con la conseguenza di vedersi costretta ad accettare il piano del discorso e le regole del gioco proprie della scienza. L'unica conseguenza possibile per questa apologetica è stata quella di estenuarsi in avviliti battaglie di retroguardia perdendo, così, poco a poco ogni credibilità in uno spettacolo di penosa concorrenza.

9. Anche il ricorso alla cosiddetta «relazione d'indeterminazione», che è in voga presso alcuni teologi, non ci fa fare nell'immediato dei passi in avanti nella questione del miracolo, bensì indica solo la fine della vecchia impostazione apologetica del problema. Le difficoltà di un'osservazione oggettiva nell'ambito quantistico hanno altresì una parte decisiva nel rilevare il carattere ermeneutico-circolare anche delle scienze esatte e il carattere dialettico del loro concetto di realtà. Allo stesso modo, a margine del tentativo fallimentare di giungere ad un linguaggio scientifico unitario, privo di ambiguità, è stata avviata una riflessione fondamentale sul limite dell'oggettività. Un concetto esplicativo sistematico, come quelli utilizzati con successo già da tempo in alcune discipline (biologia, medicina), trova perciò un impiego crescente anche in altre scienze. Tale concetto tenta di fare i conti con le interdipendenze tra soggetto e oggetto, realtà e linguaggio; integra l'unilinearità del pensiero meccanicistico attraverso una più acuta osservazione dell'azione reciproca di tutti i fattori e si serve del valore euristico del finalismo. Al contempo, ha compiuto una riflessione critica sull'ambito di validità di ogni conoscenza di origine induttiva e sul significato pragmatico dei principi guida della scienza. Coerentemente, tale concetto ha sostituito alla richiesta di verificabilità dei paradigmi esplicativi l'esigenza della loro controllabilità (possibilità di falsificazione). Sfortunatamente,

siffatta ipotetizzazione del sapere scientifico, legata a tale sviluppo, non permette alcuna rivendicazione diretta per la conoscenza del miracolo. Né grazie ad essa è stato scoperto un ambito separato della natura quale spazio libero per l'avvenimento miracoloso. Infatti, anche il procedimento sistematico si attiene all'obbiettivo della spiegazione e, sul piano del metodo, resta fermo al presupposto di una normale e regolare determinazione di ogni realtà fenomenica. Nel quadro di tale procedimento, inoltre, il postulato di oggettività, ovvero di controllo, mantiene invariabilmente la propria irrinunciabile funzione operativa e criteriologica. Fin dove e fino a quando tale spiegazione ha successo, non ha bisogno dell'ipotesi del miracolo, laddove invece fallisce, si correggerà e differenzierà – in breve: andrà avanti. Il fatto che quella linea esplicativa rinunci ad un'affermazione apodittica di leggi oggettivamente e universalmente valide implica, in relazione alla questione (tradizionale) del miracolo, soltanto la sua impossibilità di accertare anche la trasgressione di quelle leggi. D'altra parte, grazie alla verifica empirica dei propri presupposti, di cui si mette sempre in rilievo la problematicità di fondo, essa rimanda (grazie alla propria efficacia esplicativa) nuovamente ad una serie di questioni proprie della filosofia della natura che dovrebbero essere motivo di riflessione anche per la teologia.

10. Infine, dopo affrettati sconfinamenti ed un'incontrollata mescolanza di piani semantici incommensurabili, per identificare di un avvenimento miracoloso si fa avanti l'idea del carattere esclusivamente individuale del miracolo, il quale risulta conoscibile solo di fatto e mai completamente. Nella misura in cui questi tentativi abbandonano il criterio della trasgressione delle leggi naturali, concentrando piuttosto la loro attenzione sulla differenza di principio tra fatti immediatamente percepibili e conoscenza oggettivante, concettualmente mediata, essi giungono di fatto ad una impostazione problematica di gran lunga più radicale. Tuttavia, neanche una simile acquisizione teorica persuade i teologi a lasciare indisturbato il procedimento esplicativo della scienza nel suo progresso sulla via di un'infinita determinazione. Al contrario, questi lo incalzano col discorso della conoscenza del miracolo, insistendo sul suo carattere provvisorio e supplendo al suo deficit esplicativo con l'applicazione immediata di un concetto di causalità assoluta. Anche ammettendo che la contingenza fondamentale di ogni accadere apra la possibilità di una fondazione assoluta, restano tuttavia assai discutibili quelle circostanze in cui tale passaggio avviene senza l'esibizione di

criteri specifici, instaurandosi invece un rapporto concorrenziale tra l'interpretazione scientifica e quella confessionale della realtà. La compatibilità di tali spiegazioni si mostra, al contrario, allorché si rispetta la loro diversità di principio e si concede a ciascuna l'ambito di validità che le spetta.

Le possibilità sono due. Vale a dire: o si prende l'individualità rigorosamente come fenomeno individuale. E allora, però, lo scopo principale diventa la sua piena determinazione, nonostante si tratti di un caso-limite, quindi di un obiettivo irraggiungibile nell'ambito della spiegazione scientifica. Infatti, in quanto fenomeno in generale, l'evento si determina in base alle condizioni costitutive di tutti i fenomeni mentre, in quanto fenomeno singolare e unico, esso si determina in base alla totalità dei suoi riferimenti empirici. Tuttavia, per il carattere aperto e non definito, per l'irripetibile unicità e complessità illimitata dell'intero decorso evenemenziale, nonché per l'infinita articolazione del fenomeno trattato, quella totalità non può di fatto mai essere ricostruita concettualmente in modo esaustivo. La scienza vuole spiegare il mondo reale, cioè gli eventi, che in quanto tali sono sempre individuali e unici ma, nella misura in cui essa ha a che fare con una conoscenza concettualmente mediata e metodicamente ordinata, deve procedere nella denominazione dei fatti così come nella descrizione delle loro connessioni in maniera astrattiva. E proseguirà tanto più su questa strada in quanto – come nel caso delle scienze naturali – è interessata ad un sapere utilizzabile, cioè controllabile e predittivo, così come all'accertamento di connessioni regolari e classificabili. Stando a tale obiettivo, la scienza naturale dovrebbe rappresentare tuttavia solo un caso speciale di descrizione scientifica, dal momento che anche le scienze storiche – per quanto si interessino anche alla particolarità e unicità degli eventi – non possono sottrarsi alla necessità di costituire all'interno dell'accadere unità di significato. Tuttavia anche i singoli fenomeni, nella loro specificità, pretendono una spiegazione. Lo sforzo scientifico viene in tal modo spinto a rendere concreto il carattere astratto delle proprie spiegazioni attraverso un processo di differenziazione e ad avvicinarsi così, attraverso l'integrazione di un numero sempre maggiore di aspetti, ad una descrizione complessiva della realtà in cui ciascun elemento risulti determinato da tutti gli altri e ciò che è unico sia conosciuto nella sua generalità. La riflessione su questo processo ha ben compreso il suo carattere inevitabilmente inconcludibile e la necessità che

questo, anzi, si disperda in un'infinita differenziazione di scienze speciali e problematiche teoriche piuttosto che raccogliersi in una visione globale integrativa. Ma la scienza in quanto totalità non può fare a meno di quest'idea-limite (almeno in quanto presupposto e principio). Fedele alle massime esposte da Kant nella *Dottrina del metodo*, l'interesse principale della ragione è la determinazione discorsiva – nello stesso momento in cui la ragione volesse elevare l'eccedenza di determinazione a criterio del miracolo ed attribuirlo a Dio, essa decadrebbe a «ragion pigra».

Oppure – e questa è la seconda possibilità – il fenomeno individuale viene compreso in quanto espressione (autodeterminazione e realizzazione) della libertà umana o divina. L'argomento in favore di tale opzione si riferisce al fatto che, sebbene non lo si possa né conoscere né pronosticare scientificamente, un fenomeno così inteso non lo si può nemmeno negare. Di conseguenza, si profila un'opportunità essenziale per il concetto di miracolo, la quale però si sottrae fondamentalmente ed esplicitamente ad ogni accertamento scientifico che resti sul piano puramente fenomenico. La libertà stessa non è una determinazione oggettivabile. La scienza ne tratta, infatti, solo nella misura in cui essa si è effettivamente realizzata; dunque non esclude che ci sia libertà e che se ne possano determinare gli effetti, solo non è in grado di fare pronostici circa la sua efficacia. La scienza presuppone in ogni caso che la libertà, non appena si esprime, si sottopone alle regole generali ed ai casi particolari del mondo fenomenico. Se il fenomeno individuale restasse in quanto tale un caso limite per la spiegazione scientifica, accertabile solo per approssimazioni gradualità, quel fenomeno particolare rappresentato dalla realtà della libertà non farebbe eccezione. Ma coloro i quali ritengono che, nell'ambito di quel fenomeno, la libertà si determini senza tuttavia esaurirsi in esso – dal momento che la differenza tra i due è assoluta – e senza per altro coincidere puramente con esso, insisteranno sul fatto che non è possibile risolvere la questione della determinazione completa di un evento mettendo quell'evento contemporaneamente in relazione con la libertà (umana o divina) (si veda la soluzione kantiana della terza antinomia della sua dialettica trascendentale). Come poi si possa spiegare tale riferimento e come l'uomo possa concepirlo, è tutt'altra questione. In ogni caso, si tratta di una questione che non è dato alla scienza oggettivante di giudicare.

3. *Considerazioni sul concetto simbolico di miracolo*

11. La riflessione sulla peculiarità del procedimento scientifico ci riporta alle definizioni introduttive, consentendo adesso di comprendere in maniera più precisa i presupposti antropologici dell'esperienza del miracolo. Risulta ormai chiaro come la scienza in generale sia interessata all'infinita determinazione di ogni avvenimento e come, in particolare, la scienza della natura sia interessata in maniera speciale alla loro regolarità. Non potendo rinunciare a tale intenzione, la scienza non ha competenza in materia di miracolo e, dunque, vincolare il concetto di miracolo al suo procedimento è un'operazione fallimentare. Risulta ormai altrettanto evidente, tuttavia, come l'attesa che il decorso degli eventi sia conforme ad una qualche legalità rappresenti un atteggiamento a priori verso la realtà a sua volta incapace di eliminare – anche nel migliore dei casi – il carattere fondamentalmente contingente di quest'ultima. A prescindere da ogni possibile spiegazione, la realtà, in generale ed in particolare, resta sempre data. Ma c'è di più: la realtà è data anche nella regolarità dei suoi decorsi specifici. Come detta il postulato di controllabilità, infatti, occorre verificare la coerenza di ogni singolo nesso della realtà, e ciò anche quando la scienza, procedendo in maniera sperimentale e metodica, non si limita a contemplare la realtà, ma la trasforma e la forza a rispondere alle proprie domande. Ciò conferma come il carattere di contingenza sia inerente ad ogni singolo accadere – e come però, allo stesso tempo, l'attesa d'un ordine regolare e d'una possibilità di determinazione completa sia una condizione imprescindibile di ogni conoscenza scientifica. In altri termini, per la scienza non ha importanza operare una separazione di ambiti nella natura e distinguere così fra un accadere individuale e un accadere che sia espressione di una mediazione universale, fra un accadere necessario ed uno accidentale (come cercavano di fare i concetti di miracolo messi in luce nella Parte II). Al contrario, per la scienza ogni accadere è al contempo contingente e conforme a legalità. Ma se si procede oltre questo punto di vista, ci si può legittimamente interrogare sul carattere stupefacente di questo doppio statuto dell'accadere. Si dischiudono a partire di qui nuove prospettive sul concetto di miracolo.

12. È del tutto comprensibile se la conoscenza, potendo vivere solo nell'elemento dell'universalità (cioè come relazione differen-

ziente e determinazione mediatrice), si abitua al fatto che la realtà le offre la possibilità di appaersarsi in essa e di ricavarne un sapere affidabile. Così è potuto accadere di avvertire non l'esperienza dell'«abituale», dell'omogeneo e del regolare come miracolosa, bensì piuttosto di localizzare l'esperienza del miracolo nell'incontro con lo straordinario e con l'incomprensibile. Ciò non esclude ugualmente la possibilità di stupirsi per la legalità e la coerenza della realtà, essendo l'uomo determinato in maniera altrettanto originaria dall'esperienza della contingenza d'ogni accadere. Sappiamo infatti che l'essenza dello spirito umano – come dovrebbe chiarire più dappresso una riflessione trascendentale – si caratterizza per il fatto di esistere come sintesi di libertà e vincolo mondano, e che l'uomo realizza la propria essenza già nella conoscenza di ciò, nell'«appercezione» delle proprie determinazioni fattuali nel modo dell'intuizione sensibile e nella mediazione concettuale nel mezzo della riflessione (senza tuttavia eliminarne in tal modo il carattere fattuale-contingente). Ma se questo è vero, dobbiamo ammettere pure che il mondo stesso che si costituisce nel processo conoscitivo appare come modellato da quei due momenti reciproci della contingenza e dell'universalità (mediazione). In tal caso, (atteso che solo in quanto coscienza mondana può essere soggetto di conoscenza e realizzare sé stesso), l'uomo deve esperirsi come originariamente dipendente nel proprio riferimento a quanto è oggetto di determinazione possibile. In quanto libertà, tuttavia, l'uomo è altrettanto immediatamente presso sé stesso, può porre se stesso come originario ed il dato come determinato e dipendente da lui nel conoscere e nell'agire. Egli può mediare le due maniere di vedere e di esperire solo attraverso la constatazione che nella sua realtà egli pre-suppone a sé stesso un fondamento. Per ogni conoscenza effettivamente acquisita si apre la possibilità di un'interpretazione, la quale riconduce la realtà conoscibile (il mondo) ad una libertà assoluta. Quest'ultima produce tale realtà per lui, per l'uomo, ed in maniera tale che egli, in quanto essenza della libertà, possa essere reale e attivo in essa. Perciò la libertà deve possedere il carattere di un dato di fatto (in tale impossibilità di eliminare il proprio inizio l'uomo esperisce il proprio vincolo) e, allo stesso tempo, deve essere predisposta in maniera tale che l'uomo possa disporne conoscitivamente ed appropriarsene plasticamente (l'uomo realizza la propria libertà a partire da questa struttura della libertà). Dal punto di vista teologico, tale carattere contemporaneamente contingente e legale di ogni accadere si comprende perfettamente

se lo si considera come espressione della fedeltà di Dio verso i «liberti della creazione»: la sua creazione è tale che in essa possano esserci uomini liberi. Tale circostanza metterebbe ancora una volta in evidenza che anche l'unità e l'ordine del mondo possono essere occasione di esperienza del miracolo, anche se l'uomo tende a dimenticarsene nell'autocompiacimento della conquista del mondo. L'Antico Testamento ha lodato la bontà di Dio per la regolarità della natura, ed anche i Greci hanno provato stupore per il cosmo – il loro atteggiamento era evidentemente motivato da quella fondamentale esperienza della contingenza di cui s'è parlato. La fisica moderna, invece, ha viepiù accantonato i suoi presupposti teologici fino ad assumere come cosa ovvia la stabilità e l'uniformità della natura. Aderendo senza riserve a tale posizione, la teologia non ha potuto concepire il miracolo se non come trasgressione delle leggi di natura. Il fatto che la scienza stessa da tempo abbia iniziato a sottolineare come al concetto di legalità spetti soltanto il rango di una premessa funzionale del proprio atteggiamento fondamentale nei confronti della realtà, deve essere interpretato come uno sprone a sciogliere definitivamente la problematica del miracolo dalle sue strettoie tradizionali e di avviare una profonda meditazione impegnata a presentare l'esperienza del miracolo quale possibilità originaria dell'attuazione di sé dell'uomo e della sua condotta nel mondo.

13. Una simile riflessione finora non è mai stata attuata, se ne vedono solo i preparativi. Dal momento che ogni esperienza del miracolo implica la coscienza originaria della fatticità e ne è anzi determinata, è importante osservare che la scienza resta fedele alla contingenza di ogni evento. Infatti, in questo senso è possibile dire che anche la scienza non esclude che l'intera realtà ed ogni accadere relativo possa essere oggetto di un'esperienza miracolosa. Tale limitazione («può») è necessaria poiché altrimenti l'esperienza del miracolo diventerebbe sinonimo dell'esperienza della realtà in generale. Della possibilità che l'uomo apprenda tutto l'essere come miracoloso si è discusso già al principio. Ma si è subito aggiunto che un simile atteggiamento è sostenuto già sempre da un'esperienza storica e necessita di ulteriori dimostrazioni – dipende dunque da esperienze singolari che specificano il carattere di mera fatticità dell'accadere. Infatti, l'esperienza della contingenza per se sola resterebbe ambivalente e – a seconda delle circostanze – rimarrebbe aperta ad interpretazioni contraddittorie: potrebbe indicare sia Dio che un cieco caso, un demone capriccioso oppure una crudele insen-

satezza. Presupponendo tale esperienza – come indicato –, proprio l'ordine del mondo potrebbe apparire all'uomo come disposizione miracolosa e benevola: il fattuale perde il carattere di minaccia e di caoticità, e la libertà umana è posta nella condizione di costruire su fondamenta affidabili il mondo dei propri scopi. Tuttavia è sconsigliabile identificare nell'ordine del mondo l'occasione privilegiata per un'esperienza del miracolo. In primo luogo, perché la natura può assumere proprio nella sua regolarità anche i tratti di una necessità impietosa in grado di conculcare ogni libertà. In secondo luogo, per il motivo che – come è già stato notato – proprio la sua stabilità può indurre l'uomo, preso com'è nel processo della propria auto-realizzazione, ad ignorarne il carattere di segno che è proprio del mondo e del suo ordine – processo in cui l'uomo confisca la realtà facendone una sua proprietà e riducendola a mezzo per i suoi progetti. In terzo luogo, infine e soprattutto perché nella natura l'uomo non può trovare quel senso peculiare dell'originario o del definitivo che gli si attagli in quanto essenza della libertà. Infatti, se nel corso del processo d'appropriazione egli dovesse sollevare la questione del perché in generale ci sia qualcosa piuttosto che niente, la pur docile natura non gli fornirà alcuna risposta. Da solo con sé stesso nella natura l'uomo farebbe esperienza del proprio essere solo nei termini di un destino indifferente, angoscioso e terribile e non come di dono miracoloso, se non intervenissero eventi speciali ad indicargli un senso assoluto dell'essere.

14. Possiamo ora affermare che miracoli in senso stretto sono solo quegli eventi che rivelano all'uomo come l'amore sia il senso assoluto del proprio essere. Solo un'altra libertà, disposta spontaneamente ad amare, può offrire ad un uomo il senso in grado di corrispondere alla sua libertà, considerata nella sua assolutezza formale, e di fornirle un appiglio. Ciò implica che il ricevente sia ricettivo nei confronti delle manifestazioni della libertà, così ricettivo da non poterne mai fare a meno, da accettarle e riconoscerle come comunicazione di libertà. Allo scopo di spiegare la possibilità e il carattere ontologico di questi segni, occorre considerare ancora una volta i risultati delle riflessioni antropologiche finora sviluppate. Ebbene, con queste si è giunti soltanto ad una delucidazione delle condizioni generali entro cui la libertà umana trova un'effettiva realizzazione. Tuttavia, un'antropologia intenta a descrivere l'uomo solo in termini di Spirito nel mondo, mostra inevitabilmente i propri limiti nell'affrontare la questione del Perché di tale realtà – limiti

del resto riconoscibili anche nell'ambito della propria istanza di discorso (per porre la questione nella maniera più esplicita e rigorosa, la riflessione antropologica necessita infatti verosimilmente di occasioni storiche, mediazioni, e perfino di alcune risposte). Ma anche la risposta specifica, ricavabile nell'ambito delle sue possibilità, cioè l'auto-realizzazione dello Spirito mondano, può dischiudere il senso dell'uomo. L'uomo troverebbe cioè il proprio senso (nella sua disponibilità) in ciò che egli fa di se stesso. Egli troverebbe il senso della sua realtà in questa stessa realtà. È facile notare come una risposta simile ricade al di qua della questione appena sollevata, e come inoltre sia esposta all'aporia tipica del circolo nichilistico cui è destinata ogni antropologia che si limiti a tematizzare l'uomo nel suo riferimento mondano unicamente come soggetto monologico-trascendentale, lasciando per il resto la sua libertà priva d'una meta appagante. Il concetto di senso assoluto, invece, emerge solo se si presta attenzione alla relazione costitutiva che lega ogni libertà finita ad un'altra libertà. Una risposta all'altezza della radicalità di tale questione non si esaurisce nella semplice affermazione che io sono, che io affermo la mia autonomia come conoscenza e configurazione del mondo, ma postula che io possa e debba essere – in breve: che io sia riconosciuto, e che io lo sia in maniera incondizionata. Non è importante qui stabilire se già la stessa questione assoluta del Perché, in quanto orizzonte indeterminato di tale risposta, non sia forse possibile solo per il fatto che il soggetto, nella sua costituzione, più che dal suo riferimento al mondo è determinato da una chiamata originaria e assoluta. In ogni caso, possiamo notare come quella questione – una volta posta – risulta evidente ed è difficilmente eludibile. Non di minor conto è l'aver compreso che la semplice riflessione non è più in grado di garantire all'uomo quella risposta, ossia il riconoscimento. La riflessione, infatti, abbandonata com'è alla sua tendenza auto-referenziale, scivolerebbe nell'indeterminato e nell'infondato senza mai poter giungere alla determinazione piena e alla realtà completa dell'amore. Solo se l'uomo può essere presso l'altro esattamente come lo è presso di sé, solo allora le manifestazioni dell'altro possono suscitare in lui quella apertura risoluta che è il presupposto della percezione di quelle stesse manifestazioni in quanto segni. E solo se egli esce realmente fuori da sé ed entra nella sfera di manifestazione di un altro trattenendosi presso di lui, quelle stesse manifestazioni possono essere accolte e fatte valere come risposta (indispensabilmente libera) alla questione che l'uomo

stesso, per essenza, è. Come per quanto riguarda la sua esistenza in generale, anche per la sua determinazione di senso lo spirito umano è mediato con se stesso attraverso la realtà percepibile, una realtà contrassegnata dal fatto di essere, in quanto mia propria realtà, allo stesso tempo la realtà e la configurazione indisponibile di un'altra libertà che attraverso di essa vuole comunicarsi a me.

15. Il rapporto d'intersoggettività si mostra come una situazione privilegiata ed originaria in cui una libertà finita trova il riempimento della propria possibilità di senso e la realtà quella dignità simbolica cui si è fatto riferimento. Gli uomini possono accordarsi reciprocamente il senso del proprio essere solo rapportandosi reciprocamente in vista della propria libertà, approvandosi e riconoscendosi reciprocamente in essa, vale a dire amandosi. E non solo a parole, ma anche nella concretezza del proprio comportamento. Senza la parola mancherebbero al comportamento la chiarezza e la perspicuità ultime, senza il comportamento la parola non avrebbe alcuna reale capacità persuasiva e dimostrativa. Tuttavia è possibile e finanche necessario che, nell'ambito degli eventi percepibili, il senso espresso attraverso quei segni diventi quantomeno relativamente oggettivo. Oggettivo, poiché anche gli eventi «parlano» e anzi devono parlare da sé, se è vero che proprio in quelli l'amore di una libertà si manifesta; e tuttavia relativo, poiché questa possibilità dipende dalla comprensione della situazione. La questione circa le condizioni di comprensibilità dell'accadere in quanto segno di una libertà determinata ad amare, implica due aspetti. La difficile questione di fondo, del resto tema universale dell'antropologia – a quali condizioni consideriamo in generale qualcosa come espressione della libertà umana? – non può essere affrontata in questa sede. La possibilità di tale comprensione viene costantemente presupposta, e viene considerata talmente ovvia da poter essere data anche qui per scontata. La questione speciale – che cosa permette ad una realtà di apparire in sé come espressione di una libertà decisa per l'amore – può ottenere solo una risposta formale sebbene inserita nell'ambito di una meditazione fondamentale. In tale contesto, non bisogna considerare solo la naturale limitatezza della singola libertà ed il fatto che per ogni possibilità che si realizza altre ne vanno perdute. Occorre partire piuttosto contemporaneamente dal fatto che, nell'ambito fenomenico, diverse libertà si determinano reciprocamente, dunque dal fatto che già da sempre (nel mondo unico della storia, nella sfera dello spirito oggettivo) esse dispongono l'una dell'altra e si limitano

reciprocamente. L'aspetto positivo di questo risultato è che ciascuna libertà getta le proprie fondamenta sull'opera di un'altra libertà. Ma se ne può rintracciare allo stesso modo un aspetto negativo e opprimente nel fatto che ogni libertà che cerca di realizzarsi deve sottostare a condizioni necessariamente ne preordinano il percorso. Ogni progetto di autodeterminazione della libertà possiede dunque in sé un carattere duplice. Per acquisire cioè realtà e consistenza, la libertà si immobilizza, si sottomette alla natura ed al dominio di altri uomini; s'invischia nella scia di decisioni altrui e proprie ed è esposta alla minaccia dell'alienazione. Se in tale situazione bisogna ancora riconoscere una libertà, ciò significa concretamente pensare che azioni collocate fuori dalla sua portata siano in grado di offrirle nuove possibilità di reale autodeterminazione (possibilità perdute o ancora mai entrate nel suo orizzonte), che essa si veda in esse confermata e riconosca ad un'altra libertà il merito di ciò. A questo genere di azioni che favoriscono la libertà di ciascuno offrendogli concrete possibilità di realizzazione, appartengono sicuramente la liberazione dalla malattia e dallo stato di necessità, dalle coazioni e dalla paura, dalla condanna e dall'isolamento, dall'oppressione e dalla dipendenza; e poi la garanzia di condizioni di vita e di sviluppo, l'incoraggiamento e il perdono, il rispetto e l'amicizia. L'aspetto che poi queste debbano concretamente assumere per essere efficaci e per essere comprese, è una questione che dipende dalla situazione sociale particolare (dalle sue immagini di speranza, dai suoi complessi normativi, dalle forme di alienazione, ecc.) e dalla condizione del singolo.

16. Tali avvenimenti concernono concretamente un uomo in quanto toccano proprio lui e nessun altro, lo richiamano alla propria destinazione effettiva offrendole possibilità di realizzazione, incontrano quella nostalgia profonda che egli esprime nel lamento e nel grido di disperazione, nella preghiera e nel desiderio e, ancora, nella attesa muta, arrivando sempre inaspettati e propizi. Tali avvenimenti danno fondamento ad attese, risvegliano fiducia e speranza, affrancano dall'introversione, vincono l'estraniamento e corroborano la fiducia in se stessi. Propongo di designare tali avvenimenti come miracoli. E non perché essi mettano in imbarazzo la nostra facoltà di conoscere e di spiegare, ma perché sono capaci di interpellare l'uomo nella sua assoluta apertura di senso e di donare al suo essere la verità e la certezza di un libero riconoscimento. Cosa merita altrimenti il nome di miracolo, e dove lo si dovrebbe cercare se

non là dove una libertà singola, in maniera incondizionatamente ed originaria, si schiude ad un'altra libertà venendole incontro come amore creativo? Il fatto che proprio in questo assoluto riferimento di senso i segni dei miracoli restino esposti al dubbio e che pertanto essi possano essere colti solo nella fede, è una circostanza che trova spiegazione proprio nella loro essenza, che è quella cioè di voler essere un tramite per le libertà. I segni del miracolo non possono essere disponibili, e tanto meno vogliono disporre della libertà dell'interessato. Anche quando rappresentano una sfida, essi non hanno il carattere della sopraffazione, poiché vorrebbero avere il senso di un invito. L'amore possiede solo la forza della sua evidenza situativa e simbolica. Quando un uomo si chiude in un atteggiamento di scepsti oggettivante, non è possibile che gli accadano dei miracoli (come a Nazareth). Ciò che in generale vale tra gli uomini – possiamo affermare in anticipo –, deve valere anche per un Dio che ha scelto di comunicarsi loro umanamente: determinandosi nella realtà storica del suo amore con inoppugnabile evidenza, Egli si è fatto carico allo stesso tempo dell'ambiguità di tutto il visibile. A causa della serietà di quest'amore, Dio si è affidato alla libertà degli uomini e si è fatto carico dell'eventualità ch'essi chiudano i loro occhi, induriscano i loro cuori e lo giudichino debole.

17. Il riferimento alla situazione intersoggettiva come luogo dell'evento miracolistico deve tuttavia fare i conti con una serie di obiezioni su cui occorre brevemente soffermarsi allo scopo di motivare quella proposta. Anzitutto, si potrebbe obiettare che il concetto di miracolo così concepito potrebbe essere esteso indebitamente ad ogni avvenimento propizio occorrente fra gli uomini. A tale obiezione si potrebbe controbattere che proprio quest'estensione andrebbe piuttosto giudicata come uno straordinario arricchimento per un dibattito sul miracolo ormai da tempo arenatosi. Per di più, tale preoccupazione è immediatamente ridimensionata se si considera come anche nelle definizioni tradizionali fosse praticamente impossibile stabilire una netta demarcazione fra miracolo e avvenimento non miracoloso. Rispetto a quelle definizioni, la presente proposta possiede comunque il vantaggio decisivo di non recidere il concetto di miracolo dalla sua essenziale connessione di senso. La nostra proposta dovrebbe inoltre trovare uno speciale riscontro per quel che riguarda Gesù, atteso che le sue azioni hanno sempre trovato nell'uomo il loro punto d'orientamento e la loro meta, e che anzi l'uomo stesso, considerato nel suo valore incondizionato, ha sempre

rappresentato la loro autentica intenzione. Sarebbe senza dubbio un errore di prospettiva non considerare il comportamento complessivo di Gesù, l'intera sua vita come il segno di una libertà che si determina per un'altra libertà. Qui, non si contesta per niente il fatto che Gesù abbia attuato «lo straordinario, il sorprendente», che abbia compiuto azioni in cui quella stessa dedizione si sia cristallizzata in una forma particolarmente impressionante, potente e generosa, in maniera tale da esprimerne anche l'indisponibilità di fondo. Limitare a tali azioni il concetto di miracolo è solo una questione di definizione ulteriore nella cornice che abbiamo proposto. Bisogna solo evitare di ricorrere nuovamente, al fine d'un accertamento oggettivo, a criteri assurdi che misconoscono il carattere simbolico dell'avvenimento miracoloso ricadendo così nelle tradizionali aporie.

18. La questione decisiva a proposito del modello intersoggettivo di miracolo consiste piuttosto nel domandarsi se nel suo dispositivo teorico abbia ancora spazio la dimensione teologica del miracolo, e se non venga eliminato proprio l'orizzonte di senso assoluto che appartiene, in special modo, agli atti simbolici di Gesù, in favore di un riduzionismo antropologico. Il tentativo di fornire una risposta a tale quesito avviene in tre fasi.

Innanzitutto, occorre considerare che ogni rapporto interumano, quando realmente riesca o si dimostri atto a schiudere un senso assoluto, è almeno implicitamente determinato «teologicamente». Infatti, quel rapporto è tale perché presuppone già ciò che esso media e realizza. L'amore può riuscire solo se, contemporaneamente, si crede nell'amore. Ciò significa non solo che l'amore, se vuole aver un buon esito, deve iniziare senza poter anticipare la libertà dell'altro. Quest'assunto possiede anche una valenza teologica che è ancor più ricca di significato: proprio quando una libertà si decide in modo formalmente incondizionato per un'altra libertà, corrispondendo in tal modo al proprio carattere incondizionato, quella stessa libertà promette più di quanto essa renda presente e possa mai rendere presente. Proprio intenzionando l'altro in se stesso e restandogli fedele, l'amore gli fa una promessa per il futuro che non è in grado di assicurare e di mantenere. Dal momento che il riconoscimento può intendere un senso incondizionato ma comunicarlo solo in una maniera simbolica, condizionata e provvisoria, l'amore nega con la massima serietà anche la morte. Quando l'amore si manifesta, non bisognerebbe esitare a chiamarlo miracolo – a condizione che questo non sia una lotta contro un destino assurdo e che non chieda troppo

all'altro ed a se stesso per compensare una qualche segreta angoscia legata alla propria finitezza, a condizione dunque che provenga da quello scopo che l'amore stesso intenziona nonostante la sua indisponibilità e che l'esistenza stessa dell'amore «presuppone».

Dove degli uomini liberi cercano assieme un vincolo ultimo e proprio in questa ricerca esperiscono il loro limite reale, quel presupposto può facilmente diventare problematico. Una volta messo in discussione, quel presupposto non può trovare più alcun fondamento nella riflessione. La paura di non poter amare abbastanza può condurre alla disperazione, la paura di non trovare abbastanza amore, può indurre ad accettare rapporti basati sulla prepotenza e la sottomissione. Alla fiducia si mescola il dubbio che paralizza, al riconoscimento la tendenza al possesso e alla generosità la riserva mentale. La creatività del gioco reciproco del ricevere e del donare è esposta a molteplici minacce. Può essere distrutta da una pretesa eccessiva, può degenerare in dominio su altri uomini, oppure anche inaridirsi in una forma di rassegnazione indifferente. Già solo per poter riconoscere e sfruttare le sue precarie possibilità, la libertà umana ha bisogno dell'incoraggiamento proveniente da segni storici in grado di assicurarla circa la fondatezza della speranza che intenziona. Alludo al significato di Gesù: attraverso di lui quel presupposto è stato posto come il fondamento esplicito e l'inizio reale della storia della libertà umana. La predicazione dell'amore come termine ultimo della volontà divina era la sua missione; ma la realizzazione pratica dell'amore, dimostrata fino alla fine, era il vero miracolo. Annunciando la volontà di Dio e presentificandola come amore, Gesù ha indicato alla libertà umana la sua destinazione assoluta nella storia rendendola, al contempo, palpabile e certa. Vissuto per grazia di Dio allo scopo di comunicare questa grazia agli uomini, Gesù è segno visibile dell'invito rivolto da Dio a ciascuno di noi ad affidarci a lui quale senso ultimo di quella nostra libertà così ambigua ed a ritrovare noi stessi e la nostra libertà sul fondamento del suo amore. Allo stesso tempo egli ci ha mostrato come gli uomini, aprendosi a Dio e testimoniandosi reciprocamente il suo amore come fondamento di una speranza incondizionata, ritrovano se stessi e accedono in modo creativo alla propria umanità.

Tuttavia: è ben vero che Gesù ha reso presente Dio annunciandone anche l'eterna fedeltà a quel suo amore incondizionato, ma questa grazia futura è rimasta nella forma di un'anticipazione. Le azioni simboliche di Gesù promettono ciò che in esse è già conte-

nuto. Il loro carattere di simbolo sta anche nel fatto che esse fanno solo balenare per un istante un senso assoluto, senza rimuovere le condizioni che ancora ne impediscono la piena realizzazione. La stessa vita di Gesù è posta sotto il segno della problematicità per via del suo fallimento, un fallimento in cui l'egoismo, il potere e la morte affermano la loro vittoria. Ma se crediamo in Gesù, nel suo annuncio e nelle sue azioni, e confidiamo nel fatto che con lui abbia finalmente inizio la storia del senso assoluto, troveremo incoraggiamento nella testimonianza dei vangeli. Dio stesso infatti si è identificato con la storia di Gesù attraverso la sua resurrezione. Sebbene, in questa sede, non sia possibile approfondire i problemi storiografici ed ermeneutici legati alla fede nella resurrezione, il senso che essa riveste in rapporto alle nostre tesi è chiaro: la promessa dell'amore, di cui Gesù si è fatto garante, è stata mantenuta anche nella situazione più estrema; Dio stesso si conferma essere il potere illimitatamente creativo dell'amore, amore originario e quindi presupposto assoluto dell'amore umano; la libertà umana si affaccia su di un futuro radioso in cui il suo carattere formalmente incondizionato trova una realtà adeguata; la fedeltà di Dio ai liberi della sua creazione trova adesso conferma nella nuova creazione. La resurrezione esprime in maniera inarrivabile il contenuto assolutamente indisponibile dell'umana intenzione di senso, così che la sua realizzazione può essere considerata un'«azione simbolica» di Dio e diventare un momento fondamentale di una sua possibile rappresentazione. La definizione dell'essenza di Dio consiste nel potere di chiamare il non-essente all'esistenza e di restituire il morto alla vita.

19. Occorre aggiungere ancora un paio di osservazioni per chiarire meglio i risultati di queste riflessioni. La prima ci riporta a quegli eventi naturali che sembrano essere stati completamente esclusi dal campo visivo delle precedenti considerazioni. In effetti, il dubbio circa la possibilità che essi dischiudano in maniera originaria quel riferimento di senso che è costitutivo per il concetto di miracolo, ha determinato la loro completa omissione nella delucidazione di quell'esperienza. Ciò non esclude però che un uomo la cui fede tradizionale già gli fornisce testimonianza di un Dio personale creatore e signore di tutta la realtà, possa contare su di lui anche per quel che riguarda gli eventi naturali e le sorti della sua propria vita (almeno quelle che non dipendono dall'intenzione diretta di altri uomini). Ciò non esclude, inoltre, che egli possa pregare per sé o per altri allo scopo di ottenere questo genere di «rivelazione» da parte di Dio, e che

l'aiuto che ci viene incontro in occasione di quegli eventi possa essere un'ulteriore conferma della fede in un Dio capace di condurci fuori dalle angustie e dalle afflizioni, della fede in un Dio e che ci salverà anche dalla morte. Come abbiamo visto, anche la scienza presuppone la contingenza di ogni avvenimento e già Kant, nella *Critica della ragion pura*, aveva sottolineato come il determinismo della realtà fenomenica non escluda una concomitante causalità libera. Kant ha inoltre trattato il problema della possibilità di «giudicare» in termini finalistici l'esistenza in natura di una legalità specifica o di fenomeni teleologici. Solo che, in tali spiegazioni, non si tratta di conoscenze oggettive, ed esse non hanno alcuna rilevanza per un'apologetica legate a delle premesse scientifiche. Solo se la teologia inizierà a riflettere alle implicazioni ermeneutiche e pratiche di ogni visione del mondo e si assumerà quindi il compito oggi imprescindibile di meditare il senso del pensiero di Dio anzitutto nell'orizzonte della problematica della libertà, la teologia potrà dischiudere la possibilità di una comprensione credente del mondo e degli eventi che vi accadono.

Il secondo argomento è squisitamente teologico. Per una teologia che rifletta sull'evento della rivelazione non può essere casuale il fatto che – come ammette la fede cristiana – il Dio dell'amore libero e incondizionato per l'uomo si sia rivelato nella forma di una vita umana. Ma se si comprende la coerenza che esiste tra forma e contenuto della rivelazione, allora non si possono trascurare le conseguenze che questo fatto implica per gli ulteriori sviluppi della rivelazione. L'incontro con l'altro uomo resta la situazione privilegiata in grado di dischiudere un senso assoluto, un senso che conserva la sua indisponibilità e malgrado ciò diventa percepibile. Questa osservazione illumina un problema che, da Lessing in poi, non ha perduto nulla della sua virulenza: il semplice racconto del miracolo non ne può sostituire l'esperienza diretta. Infatti, affinché un senso assoluto possa risultare evidente, delle «prove dello Spirito e della forza» devono potersi dare anche nell'attualità. E dal momento che una semplice riflessione razionale non può dar conto di ciò, l'unica possibilità di garantire quell'incontro risiede nella mediazione storica di un'altra libertà. Ciò non deve condurre ad una eticizzazione del cristianesimo. L'evento reale dell'amore va oltre la posizione della semplice moralità, esso ha sfiorato l'abisso delle possibilità umane anticipandone il senso ultimo. La fede cristiana, tuttavia, si riconosce sorretta dalla testimonianza esplicita e vitale

contenuta nella tradizione, secondo la quale il fondamento di senso della libertà umana si è determinato storicamente come amore, attestando in tal modo la propria fedeltà. Dove la promessa tramandata in tale ricordo viene afferrata dalla libertà umana e resa presente nella decisione dell'amore, là possono accadere miracoli.

Essenziale per l'uomo è che la preghiera non resti inascoltata. I cristiani contano sul fatto che essa sia già esaudita, che la grazia di Dio resti valida ed accada sempre di nuovo: nell'ascolto della parola di Dio e nello sguardo intriso di fede rivolto agli eventi della vita. Non da ultimo, i cristiani sanno che quel Sì di Dio agli uomini che ha trovato espressione in Gesù Cristo, fu loro affidato affinché si comunicino l'un l'altro il senso e la gioia di esistere e si facciano essi stessi garanti della speranza ivi racchiusa.

Il molteplici discorso sulla presenza di Dio e di Gesù Cristo. Un tentativo di accesso sistematico¹

1. Obiettivi

Scopo delle seguenti riflessioni è di fornire una comprensione concettuale chiara e coerente dei diversi modi della presenza di Dio e di Gesù Cristo per noi uomini. Un tema di cui si è già avuto modo di discutere nel seminario e che adesso si tratta di esaminare più a fondo. Proverò a tendere un arco concettuale che, a partire da una riflessione sugli eventi posti a fondamento della fede cristiana, consenta di accedere ad altri modi della presenza di Dio e della percezione che ne hanno avuto gli uomini, per poi affrontare da ultimo alcune «questioni speciali»: come il problema della presenza reale di Gesù Cristo nelle specie eucaristiche. Un problema particolarmente delicato e di difficile comprensione che, in effetti, può costituire il «banco di prova» per l'impianto generale del nostro discorso.

La comprensione che abbiamo di mira deve soddisfare almeno le seguenti esigenze:

– deve trattarsi di una comprensione sistematica, deve cioè poter consentire una classificazione dei diversi modi della presenza

¹ Il presente testo fu redatto per un seminario organizzato da me e dal mio collega Klemens Richter assieme ai nostri collaboratori, il ditt. Dietmar Thönnies e il dott. Michael Bongardt nel semestre estivo del 1997 a Münster. Lo dedico affettuosamente a Klemens Richter – cosa che, in realtà, avrei già avuto voglia di fare in occasione del suo sessantesimo compleanno. Nella speranza che le mie riflessioni possano servire anche nella forma di tesi da contributo alla discussione, nonché per amore di una certa concentrazione sistematica, ho rinunciato ad aggiungere ampliamenti successivi, eventuali consolidamenti, puntualizzazioni ecc. Nell'ottavo paragrafo mi riferisco occasionalmente a un testo che circolava in quel seminario: K. KOCH, *Eucharestie als Quelle und Höhepunkt des kirklichen Lebens*, in «Anzeiger für die Seelsorge», 106 (1997), pp. 239-248, 287-292.

di Dio, cercando contemporaneamente di chiarire le questioni specifiche sulla base di determinazioni fondamentali ampiamente contestualizzate e avvalendosi a questo scopo di un pensiero dotato di intrinseca consistenza (una «forma di pensiero» omogenea). Non è accettabile, infatti, che si utilizzino indifferentemente strumenti teorici *ad hoc*: ad esempio, che si spieghino la festa dei misteri della fede con categorie platoniche e la presenza eucaristica di Gesù Cristo con categorie aristoteliche, o che si comprenda l'unità in Cristo di divinità e umanità in termini neo-calcedonici o speculativo-hegeliani, e contemporaneamente si impieghino per l'evento della rivelazione, della tradizione e della grazia strumenti concettuali derivati dalla teoria della libertà. Se è vero che, modificando la forma di pensiero viene modificato anche ciò che in essa è pensato, quel procedimento è senz'altro lesivo dell'esigenza di coerenza implicita in ogni comprensione razionale – sia per l'interferenza oggettiva dei temi trattati sia per l'incompatibilità delle forme di pensiero utilizzate;

– il procedimento di pensiero richiesto per la comprensione deve essere razionalmente dimostrabile, dunque adeguato allo stato presente del problema e della riflessione, e (fondamentalmente) accessibile a coloro che sono disposti a seguirne l'argomentazione. Ma proprio in ragione di ciò, la dottrina della transustanziazione essendo interamente informata da categorie aristoteliche ne rappresenta il principale esempio negativo. Per quanto restino valide le sue intenzioni teologiche, quella dottrina, almeno a partire dalla nuova concezione kantiana del concetto di sostanza, non è più ricevibile. La comprensione veicolata dalla sua tradizione, inoltre, non è al riparo neppure da un certo «materialismo eucaristico» – non appena si considerino le connotazioni che il senso comune attribuisce oggi alla nozione di «sostanza»;

– la comprensione cui miriamo deve contribuire non solo alla chiarificazione teorica e alla categorizzazione dei dogmi della fede, ma eventualmente anche al chiarimento di espressioni correnti in ambito teologico ma ancora carenti sotto il profilo della loro determinazione (ad es. il discorso della partecipazione, della comunicazione, della presentificazione, ecc.), e di numerose influenti metafore. Occorre, ad esempio, escludere dall'espressione «corpo di Cristo» ogni accezione organicistica ed ogni comprensione che, dimenticando la costituzione interattiva della Chiesa, ne faccia un quasi-soggetto. Solo attraverso un auto-disciplinamento concettuale,

il discorso teologico evita quei pericoli nei quali invece incorre inevitabilmente qualora si serva di una logica d'accatto;

– le seguenti riflessioni sono genuinamente teologiche, dal momento che il loro obiettivo principale è la comprensione delle testimonianze fondamentali della fede. Un pensiero che si accinga a ciò deve essere non solo irreprensibile sul piano filosofico, ma deve essere parimenti commisurato a quegli eventi fondamentali della fede attestanti la presenza di Dio. È indispensabile, in altri termini, che quel pensiero sia in grado di delucidarne la struttura e la logica interna conservando, tuttavia, e mantenendo «riconoscibile» l'intenzione essenziale implicita nella coscienza della fede. Contemporaneamente, bisogna che esso contribuisca a prospettare dei criteri in base ai quali valutare, chiarificare ed esaminare ogni altro discorso sulla presenza di Dio. In ragione di ciò, non desta alcuna sorpresa che il pensiero della libertà risulti particolarmente adatto a tali compiti. Esso mostra, infatti, una speciale affinità con le esperienze testimoniate nella Bibbia, le quali del resto sono con tutta evidenza parte integrante delle sue radici storiche. In ogni caso, è questa l'opzione che guida le mie ricerche, e che si tratta adesso di verificare.

2. *Premesse veterotestamentarie ed ebraiche della fede cristiana nella rivelazione di Dio in Gesù Cristo*

Evento fondamentale e insieme oggetto originario della fede cristiana è per sua stessa testimonianza la storia di Gesù Cristo, intesa come rivelazione di Dio. A margine di quest'evento sono stati stabiliti alcuni criteri che la fede considera vincolanti per ogni discorso su Dio e sulla sua presenza. Tuttavia, quest'evento non è accessibile né adeguatamente intelligibile senza la comprensione genuina di Dio, uomo, mondo, storia, ecc. che è emersa, si è tramandata e specificata nella storia religiosa d'Israele. La rivelazione di Dio in Gesù Cristo non fa che determinare in maniera più netta, e forse anche in via definitiva, tale comprensione, che essa tuttavia già presuppone, confermandola. A tale proposito, mi appaiono di fondamentale importanza soprattutto gli aspetti (la cui enumerazione non ha però pretese di completezza) su cui di seguito mi soffermerò.

Qualunque sia stato il genere di esperienze numinose peculiari della preistoria di Israele – l'elemento assolutamente caratteristico

di tutta la riflessione israelitica su Dio, uomo e mondo, si è rivelata l'esperienza di un Dio che agisce in termini storici (il cui prototipo è rintracciabile nell'Esodo) – un'esperienza che spezza l'incantesimo del pensiero mitico. Naturalmente, dal punto di vista gnoseologico, si tratta di interpretazioni che l'esperienza successiva ha confermato ed ha contribuito ad approfondire fino a presentare una concezione della consequenzialità degli eventi in quanto connessioni di azioni divine, ed una storia della tradizione intenta alla rammemorazione, alla reinterpretazione ininterrotta ed all'apertura al futuro di quegli stessi eventi – ma questo meriterebbe un discorso a sé. Più importante è la conseguenza fondamentale da trarne per la comprensione della presenza di Dio: cioè il fatto che quella presenza derivi da un rivolgersi libero e spontaneo, che conserva, per tutta la sua durata, la propria origine nell'attualità. La possibilità di fare esperienza di Dio ci è data da Dio stesso; la sua presenza e la durata della sua presenza dipendono dalla sua volontà. Qui sta la differenza fondamentale e l'originalità di quest'esperienza in rapporto alla metafisica greca: dal momento che quest'ultima coglie il divino solo nella necessità della sua funzione fondativa della realtà sussistente, deve restarle preclusa e come estranea al suo orizzonte d'attesa la possibilità di un agire storico libero di tale principio.

L'agire storico di Dio si dimostra il paradigma fondamentale anche per la comprensione israelitica dell'operato e della presenza di Dio nel mondo inteso come natura: la fede nella creazione è essa stessa conseguenza dell'esperienza della storia propria d'Israele in quanto determinata dalla signoria di Dio su tutto l'accadere. In tale prospettiva, la coscienza della sovrana potenza creatrice di Dio e della sua trascendenza rispetto alla totalità del creato esclude ogni vincolo di necessità naturale della realtà di Dio nei confronti del mondo e dei suoi accadimenti. Esclude, parimenti, ogni teoria della partecipazione intesa in termini ontologici ed ogni pensiero analogico che ne presupponga l'impianto. Predisposto dalla tradizione biblica ed impostosi nella prima patristica, il pensiero della *creatio ex nihilo* concettualizza la differenza fra la creazione onnipotente di Dio e l'operare delle potenze create il quale soggiace, invece, alla contraddizione. Tale pensiero supera definitivamente tanto il monismo quanto ogni forma di dualismo, senza che tuttavia sia colmato l'abisso implicito nella differenza fra la creazione ed il creatore. Tuttavia, l'esperienza della presenza di Dio nell'ambito evenemenziale della realtà mondana non avviene nei

termini di una fenomenologia della connessione necessaria del principio e di ciò che è fondato, dell'immanenza dell'uno nell'altro, né in termini di modello e copia. Piuttosto, la presenza di Dio è esperita in quanto Dio stesso fa della realtà mondana la figura del suo rivolgersi a noi.

La base soggettiva per la possibilità di tale esperienza coincide con la consapevolezza d'Israele della fondamentale contingenza di ogni accadere. La contingenza indica la libertà dell'agire divino che si estende su tutto il reale. In questo modo, da una parte è riconoscibile nella palese concatenazione di eventi contingenti che favoriscono l'uomo o che si rivolgono all'uomo un dono speciale (elettivo, salvifico ecc.) di Dio. Dall'altra, non c'è dubbio sul fatto che Israele, con altrettanto stupore e altrettanta gratitudine di quella dimostrata per le azioni che guidano la storia della salvezza, abbia reso gloria al suo Dio anche per la sua opera ordinatrice e stabilizzatrice, nonché per la sua onnipresente assistenza. Il fatto che nella natura si diano fortunatamente – come potrebbero degli uomini liberi, altrimenti, vivervi e trovarvi stabilità? – anche e anzi prevalentemente un'uniformità e una regolarità su cui si possa fare affidamento, per la fede d'Israele non è tanto l'espressione di una legalità immanente che fissa in maniera necessaria il corso della natura stessa, quanto una dimostrazione attuale della fedeltà di Dio. Eppure, anche nella fedeltà la bontà ed il rivolgersi di Dio agli uomini sono liberi.

Il rispetto di Israele per l'indisponibile libertà dell'agire (storico) di Dio ha trovato la sua espressione classica e vincolante nella rivelazione del nome in Es 3,14: la promessa di assistenza fatta da Dio è qualificata come libera elezione e la sua presenza futura come un chinarsi di colui che concede la propria grazia e la propria misericordia solo a chi vuole (Es 33,19). E la radice genuinamente biblica del divieto delle immagini (Ex 20,4 e più) coincide proprio con tale inviolabilità della sua libertà – e non, o almeno non in via primaria, con un qualche assioma metafisico risultante dall'infinità o dalla semplicità del principio divino relativo all'intelligibilità, all'incomprensibilità, all'ineffabilità ecc. di Dio. Ciò non esclude affatto la possibilità che, proprio attraverso il suo agire, Dio si dia a conoscere per propria iniziativa. Anzi, proprio ciò tiene aperta questa possibilità: «Tu sei diventato spettatore di queste cose, perché tu sappia che il Signore è Dio e che non ve n'è altri fuori di lui» (Dt 4,35).

Dal punto di vista della storia delle religioni, altrettanto singolare del divieto delle immagini in Israele risulta essere la solenne designazione dottrinarla dell'uomo, di ogni uomo, come immagine di Dio (Gen 1,26 e *passim*). Riguardo alla lunga storia interpretativa di questo motivo (comprese le nuove interpretazioni fornite dall'esegesi e dalla teologia sistematica), ritengo di poter riconoscere il nucleo del discorso sulla creazione ad immagine di Dio nel fatto che l'uomo è stato creato quale controparte di Dio in terra, libero, accessibile da parte della parola di Dio e capace di rispondere, cioè quale suo possibile interlocutore. Egli è l'unica creatura in grado di distinguere Dio da tutto il resto, di rapportarsi consapevolmente a lui, di riconoscerlo dunque come Dio e di corrispondere al suo chinarsi sugli uomini quando ciò avviene. Solo grazie all'uomo l'agire e la presenza di Dio nella creazione diventano consapevoli all'interno della creazione stessa, che altrimenti sarebbe priva di referenti e, per così dire, un monologo di Dio con le proprie creature. L'uomo, in altri termini, attualizza la creazione in quanto tale. Il fatto che proprio lui, il «primo liberto della creazione» (Herder), sia destinato a tale compito e che, dunque, – sempre presupponendo la grazia che lo libera dal peccato – sia strutturalmente in grado di corrispondere a Dio, costituisce il tratto creaturale caratteristico della dignità umana, l'essere immagine di Dio. Quando l'uomo si dispone all'altezza del proprio compito, ha luogo la glorificazione di Dio, che è insieme riempimento di senso dell'uomo e compimento della sua destinazione. «Gloria Dei vivens homo», sosteneva Ireneo: gloria di Dio – l'uomo che vive e corrisponde liberamente a Dio. E proprio tale presenza di Dio, attualizzata attraverso l'esistenza responsiva dell'uomo, costituisce – questa è la mia tesi – il riempimento dell'intenzione del divieto delle immagini. L'uomo non è più esterno al rapporto tra Dio e la sua immagine e non cerca più di disporre di Dio per mezzo di immagini. Al contrario, nell'attuazione di se stesso e della propria libertà, egli ricambia la dedizione di Dio trasformandola in una presenza umanamente attuata, una presenza di Dio per l'uomo commisurata alla divinità di Dio.

Nel quadro di una consapevolezza intensificata della trascendenza di Dio, si giunge in Israele alla elaborazione di figure della mediazione (Parola, Spirito, Sapienza, ecc.). Queste fungono da intermediari dell'agire divino nel mondo e nella storia, cui vengono riconosciute in maniera sempre più esplicita pre-esistenza e autonomia ipostatica. Ciononostante, quelle figure restano delle creature,

sebbene si tratti di creature che precedono il resto della creazione: figure subordinate di mediazione che non intaccano la comprensione di Dio. La teologia cristiana (specialmente nell'ambito della cristologia e della pneumatologia) ha potuto ricollegarsi a tali elementi teorici – inserendo tuttavia una modificazione decisiva. Infatti, la fede nella auto-rivelazione di Dio ebbe per conseguenza che gli intermediari della sua presenza presso gli uomini (Gesù Cristo in quanto figlio di Dio e, analogamente, lo Spirito Santo) non potessero più essere separati dalla realtà di Dio, esigendo piuttosto che si pensasse l'essere e l'essenza dell'unico Dio come intrinsecamente differenziati. La dottrina trinitaria, pertanto, non è altro che il tentativo di comprendere l'auto-rivelazione di Dio attraverso il Figlio e nello Spirito nel senso rigoroso dell'auto-presenza di Dio. Qui, la trinità economica si pone come identica a quella immanente in quanto essa rappresenta l'esistenza storica di Dio stesso per noi; ma resta nondimeno un avvenimento contingente, cui il Dio trinitario si decide in piena libertà, pur corrispondendo a sé stesso: distinta, dunque, dalla trinità immanente in cui risiede il fondamento della sua possibilità e la garanzia della sua libertà.

3. *La storia di Gesù in quanto autorivelazione di Dio*

La fede cristiana riconosce il significato essenziale della storia di Gesù nel fatto che essa rappresenta la prova dell'amore incondizionato di Dio per l'uomo e che, in quanto tale, essa coincide con la sua autorivelazione. Così concepito, questo evento fondamentale si pone allo stesso tempo come la verità fondamentale della fede cristiana. Tutti i singoli enunciati teologici sono determinati da questa verità fondamentale e viceversa la spiegazione del suo significato dipende da quelli. Per quanto riguarda tale spiegazione e la stessa fondazione dell'enunciato fondamentale della fede cristiana, devo limitarmi in questa sede ai soli aspetti rilevanti per la comprensione della presenza di Dio:

L'amore di Dio si rivela accadendo fra gli uomini – né avrebbe potuto rivelarsi altrimenti: ogni amore e, perciò, anche l'amore di Dio nei confronti degli uomini, per essenza libero ed indisponibile, può diventare la verità di coloro che ne sono toccati solo se si esprime in una maniera per loro accessibile, e se la libera decisione d'amore per l'uomo da parte di Dio trova un'espressione adeguata

e conveniente. Dunque, rivelazione e salvezza divine rappresentano il medesimo avvenimento: un avvenimento che realizza il rivelato. E tale avvenimento si rivela come amore di Dio attraverso alcune circostanze determinate: Gesù, il quale realizza tale amore in maniera umana, identifica il suo agire con quello di Dio, e Dio stesso, resuscitando dalla morte il testimone assassinato del suo amore, s'identifica con Gesù e, quindi, col Dio che Gesù stesso annuncia ed in conto del quale aveva preteso di agire.

Non intendiamo mettere in discussione la tesi secondo cui Dio si manifesta e agisce anche al di fuori dell'evento cristologico (ciò sarebbe una forma d'intransigenza teologico-religiosa). Meno che mai abbiamo intenzione di separare la storia di Gesù (sul piano teologico ed ermeneutico) dal contesto della storia della fede e dell'alleanza di Israele. Sosteniamo soltanto che la particolare rivelazione storica di Dio, che ha avuto inizio con la designazione di Israele come popolo eletto, ha trovato nella vita e nel destino di Gesù una figura che permette e perfino esige di definire tale rivelazione come definitiva e di parlare, in senso stretto, di auto-rivelazione di Dio.

Questa deve essere detta definitiva in quanto la decisione d'amore di Dio manifestata nella storia di Gesù testimonia di un amore incondizionato. Ed ogni amore incondizionato in quanto tale implica la promessa della sua fedeltà e, quindi, un carattere definitivo. È pur vero che, proprio come la decisione incondizionata di una libertà non si esaurisce in nessuna delle sue espressioni «simboliche», sempre finite e limitate nel tempo, anche la sua intenzione, l'incondizionata affermazione dell'altro, è realizzabile solo in maniera condizionata. Neanche Dio (almeno finché dura la storia) può produrre alcuna prova obiettiva dei propri intendimenti. Tuttavia, possiamo considerare come indicatore adeguato del carattere incondizionato del suo amore l'insuperabilità storica della sua espressione, attestata proprio in quella figura che bisogna riconoscere quale prova storica ormai incontestabile del suo amore – quella figura che l'amore di Dio ha assunto per noi nella vita e nel destino di Gesù. Se infatti nell'annuncio e nelle opere di Gesù si fa visibile la sollecitudine incondizionata dell'amore di Dio e nella disponibilità di Gesù a morire è evidente la serietà di quell'amore irrevocabile di Dio, per converso nella resurrezione (rivelata) di Gesù sono la potenza divina e la sua promessa di vittoria sulla morte a manifestarsi. In tale unità dei suoi momenti

essenziali, la storia di Gesù rappresenta la dimostrazione dell'amore di Dio incondizionatamente deciso per gli uomini ed è, in quanto tale, una promessa della sua fedeltà: la garanzia del suo carattere definitivo. Resta tuttavia da considerare che:

– carattere definitivo non significa già compimento. Il dono del proprio amore da parte di Dio sarà compiuto solo in una figura della sua presenza in cui tutto il reale sarà diventato espressione o testimonianza dell'amore, tutte le contraddizioni saranno state superate e recuperate grazie a quell'amore, la destinazione di tutto il creato sarà stata raggiunta, sarà stato conservato ciò che è riuscito bene ed, infine, ciò che è andato perduto o distrutto sarà reintegrato e salvato. Finché le ultime speranze di Israele non si realizzeranno, il compimento dell'amore di Dio non avrà luogo. Così, ciò che per Gesù si è già compiuto, per noi resta una promessa – una promessa che nella resurrezione di Gesù ha trovato il proprio fondamento, la propria rivelazione effettiva e che, d'allora in poi, può essere rammemorata. Una promessa che per Gesù si è già compiuta e che per noi è stata solo confermata può esserci adesso di sostegno e di orientamento;

– bisogna ricordare, inoltre, (e mettere in risalto dal punto di vista ermeneutico), che la storia di Gesù consente la comprensione di cui abbiamo parlato all'inizio solo se considerata nell'unità dei suoi momenti essenziali (annuncio, morte e resurrezione). Ciò significa anche che è possibile determinare il significato di ciascun singolo evento solo in relazione agli altri. La morte di Gesù, pertanto, non va assolutamente intesa (alla maniera di Anselmo di Canterbury) come condizione necessaria per il perdono di Dio. Essa non va neanche interpretata (come capitava specialmente nel primo romanticismo, e come capita del resto anche attualmente), in chiave filosofica, come manifestazione dell'Assoluto, che in quanto Assoluto può apparire solo nel frantumarsi della sua figura terrena. Occorre altresì interpretarla in linea con l'annuncio e alla luce della resurrezione di Cristo, come figura estrema del rivolgersi di Dio agli uomini. Proprio così – come amore per il nemico sino alla fine –, Egli dimostra la propria disponibilità senza riserve al perdono.

In senso rigoroso, tuttavia, è possibile parlare di auto-rivelazione di Dio solo in riferimento alla storia di Gesù, dal momento che questa ha dimostrato – si riaffaccia qui nuovamente questo pensiero basilare – il carattere incondizionato dell'amore di Dio per

noi e che – questo è ora il pensiero intermedio decisivo – in ogni avvenimento d'amore incondizionato l'amante stesso è presente proprio in quanto se stesso e nella sua decisione senza riserve e incondizionata per l'altro non comunica qualcosa, e neanche qualcosa di sé (su di sé), ma proprio se stesso. Autocomunicazione qui non significa, prioritariamente, informazione su qualcosa che è rimasto finora nascosto, e neanche partecipazione ontologica o addirittura fusione d'essere. La nozione è pensata rigorosamente in chiave di teoria della libertà: in quanto decisione dell'amante che identifica senza riserve il prescelto con la realizzazione della sua decisione di libertà, la quale consiste poi nel non voler essere più se stessi senza l'altro. Un essere libero comunica dunque se stesso ad un altro in maniera tale da non conservare per se stesso il proprio Sé, in maniera da non celarsi e da non negarsi nella comunicazione. Proprio nella attuazione della comunicazione egli è se stesso, coincidendo infine con il contenuto della comunicazione stessa, ossia con l'affermazione piena e spontanea dell'altro. Ora, se Gesù (come egli stesso ha dichiarato e come è confermato dalla sua resurrezione) rappresenta la presenza attuale dell'amore incondizionato di Dio per gli uomini (presenza non solo promessa, ma già ora vigente), allora egli è rivelazione anche nel senso rigoroso dell'auto-rivelazione, auto-comunicazione e auto-presenza di Dio: l'esistenza storica di Dio stesso che si è deciso incondizionatamente per gli uomini.

Se prestiamo attenzione al fatto che tale auto-presenza di Dio è mediata dall'esistenza di un uomo, ne risulta una serie di ulteriori evidenze e determinazioni assai ricca di conseguenze sul piano teorico:

– anche nel caso di Gesù, l'amore di Dio ha trovato solo una realizzazione parziale, e ciò sebbene Gesù possa essere considerato legittimamente come la forma inarrivabile della sua rivelazione e quella più commisurata al carattere incondizionato di Dio. L'inevitabile carattere simbolico della sua realizzazione, che resta tuttavia indispensabile per la rivelazione, riassume il fondamento della differenza già sottolineata fra definitività e compimento. Allo stesso tempo, però, si può comprendere – almeno *post factum* – come il carattere incondizionato dell'amore di Dio non avrebbe potuto rivelarsi se non attraverso la mediazione di un uomo: di un uomo capace d'incarnare in maniera determinata il rapporto libero di Dio con gli uomini e, soprattutto, dare al carattere incondizionato del

suo amore un'espressione inequivocabile. Espressione che include anche quella disponibilità a patire la sofferenza più estrema che possa essere inferta ad un uomo votato alla vulnerabilità dal proprio amore – disponibilità che sigla l'irrevocabilità dell'amore di Dio. Per indicare la decisione incondizionata di Dio per noi altri, non sarebbero mai stati sufficienti miracoli naturali, eventi salvifici e quant'altro. Tuttavia, tale intenzione incondizionata Dio stesso la sottomette alla legge limitante ed ineliminabile, almeno al livello infrastorico, della auto-comunicazione simbolica;

– l'esistenza di Gesù è infatti in maniera eminente simbolo reale di Dio: non solo rimanda ad una verità ad essa esterna o ad una realtà distinta, non solo manifesta una (magari ancora transitoria) disposizione favorevole di Dio o uno strumento dei disegni di Dio tuttavia esterno a Dio stesso (sebbene libero nell'incarico ricevuto), ma è figura reale in grado di rivelare in maniera originaria la presenza attuale di Dio nella sua incondizionata decisione d'amore. Ma se tale mediatore della auto-presenza di Dio non va separato da Dio – e infatti, in caso contrario, non potrebbe rappresentare più l'esistenza storica propria di Dio e la sua stessa rivelazione –, allora anche l'essere e l'essenza propri di Dio risultano determinati (ora in una prospettiva rovesciata) dal rapporto fra Gesù e Dio, rapporto attraverso cui Dio rivela se stesso. In altre parole, occorre pensare la relazione del Padre e del Figlio come determinazione interna dell'essenza divina (la cui esistenza si declina solo al singolare). Con quest'ultimo passaggio siamo entrati nella dottrina trinitaria;

– la mediazione dell'incondizionata decisione d'amore e, attraverso l'amore, della auto-presenza di Dio avviene grazie al fatto che Gesù, in possesso della certezza originaria di quest'amore (che naturalmente non vale solo per lui, ma per tutti gli uomini), acconsente al dono che Dio ne fa agli uomini e realizza tale consenso portando il suo altruismo fino alle estreme conseguenze. Grazie al rapporto di Gesù con gli uomini, fondato sul rapporto esclusivo che egli intrattiene con Dio, lo stesso rapporto di Dio con gli uomini trova il proprio compimento, e si rivela in quella stessa realizzazione. Per la struttura di questa mediazione è caratteristica la doppia posizione che vi assume Gesù: per il carattere originario del suo mandato, il quale indica la sua immediata unità con Dio, egli appartiene a Dio (egli figura il rivolgersi proprio e definitivo di Dio agli uomini); per la sua condotta umana, devotamente al servizio della venuta di Dio, egli appartiene all'uomo (egli è modello dell'uomo «vero»,

cioè corrispondente all'immagine di Dio). Egli attua pienamente e insieme supera lo schema della creazione dell'uomo ad immagine di Dio: lo attua, poiché egli è l'uomo perfettamente corrispondente all'immagine di Dio, e lo supera, in quanto la sua umanità coincide con l'originaria visibilità del Dio che si è deciso per noi e resta pertanto distinto da tutti gli altri uomini. Rispettivamente, Gesù è designato nel Nuovo Testamento come l'immagine di Dio (Col 1,15), mentre gli altri uomini, i quali sono plasmati ad immagine di Dio e perciò come lui (e grazie a lui) corrispondono all'amore incondizionato di Dio, sono chiamati a partecipare del rapporto filiale di Gesù col Padre in quanto figli e figlie adottivi. Il discorso cristologico-soteriologico dell'immagine di Dio non contraddice la dottrina della creazione ad immagine di Dio, piuttosto ne indica la destinazione proveniente da Dio, la quale è insieme dono immeritato, compito esigente e promessa certa;

– nella storia di Gesù, in cui incontriamo Dio stesso in forma umana, l'amore si definisce in maniere definitiva attraverso la propria concreta realizzazione per noi. D'altra parte, è pur vero che la presenza di Dio implicata in siffatta autodeterminazione si è limitata a tale evento. Per i contemporanei di Gesù, che furono testimoni diretti della rivelazione del Crocifisso risorto, questa circostanza forse – dobbiamo adoperare qui una formula dubitativa – non rappresentava nessun problema. Le cose stanno in tutt'altra maniera per le generazioni successive. Se la auto-presenza di Dio nel suo amore si esaurisse nella realizzazione che ha visto nella storia di Gesù, essa diventerebbe un evento del passato per coloro che sono venuti dopo – gli «scolari di seconda mano» (come li definiva Kierkegaard). Si tratterebbe di un evento assolutamente rilevante per l'essere umano, un evento che ci apre alla speranza e che soprattutto continua a ricordarci la disponibilità di Dio al perdono e quella promessa che ha fatto irruzione nella storia con Gesù – eppure non si potrebbe più parlare di auto-presenza di Dio.

4. *La auto-presenza di Dio e di Gesù Cristo nel dono dello Spirito Santo*

Secondo Rom 5,5 (il principale messaggio pneumatologico di Paolo), l'amore di Dio viene versato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito. E poiché si tratta dell'amore incondizionato manifestatosi

nella storia di Gesù, Dio è auto-presente anche nel dono del suo Spirito. Rinuncio a fornire ulteriori elementi probatori per questa tesi. Rinuncio anche ad una riflessione sulla divinità dello Spirito Santo e sulla sua autonomia ipostatica all'interno dell'essenza dell'unico Dio. Intendo invece limitarmi a sottolineare come la sua opera, pur essendo a fondamento della possibilità soggettiva della fede, esposta sempre al pericolo e condannata al peccato per la debolezza degli uomini, non possa tuttavia assolutamente essere pensata in termini d'ingerenza, come se lo Spirito, in qualità di soggetto divino, prendesse per così dire il nostro posto, conculcasse la nostra libertà e perfino l'azzerasse, fino ad arrivare a sostituirsi a quell'atto d'assenso assolutamente personale. L'opera dello Spirito, invece, dovrebbe essere concepita come la presenza dell'amante stesso e quindi anche di Dio nel proprio amore, il cui intermediario è lo Spirito stesso. Ciò che tale presenza può e vuole è solo aprire il nostro cuore, renderci ricettivi per quella verità il cui annuncio abbiamo già ricevuto per opera di Gesù, guidarci nella sua percezione, renderci certi di essa e sostenerci nella sua accettazione. Ci dona, per così dire, in anticipo la fiducia necessaria per la radicalità della nostra decisione di fede, il coraggio per il rischio del Sì, la forza della fedeltà già decisa, la chiarezza con cui scorgiamo la nostra destinazione e la seguiamo. È la volontà di Dio iscritta nel nostro cuore – vale a dire la sua stessa presenza per noi, immediatamente operante, che ci muove a sé, ci conquista per sé, che ci libera dalla nostra confusione e che trasforma il nostro modo di pensare e di sentire, la presenza che inoltre ci apre agli altri e all'estraneo e – superando l'abisso delle possibilità umane – ci dà forza, gioia e consolazione. Attraverso tale presenza, Dio ci è più vicino e più intimo di ogni altra cosa, fatta eccezione per noi stessi.

Parlando della auto-presenza di Dio si è pensato fin qui e ovviamente – in conformità alle relazioni trinitarie, per come si profilano nell'economia della salvezza – al Dio Padre. Egli è il termine proprio dell'attuazione di fede cristiana. Ora però il Nuovo Testamento non lascia alcun dubbio in merito al fatto che attraverso lo Spirito anche Gesù Cristo, vivendo presso il Padre e (come riconosce la riflessione di fede successiva) appartenendo come Figlio all'essenza di Dio, è presente in noi, «soggiorna presso di noi», ecc. Pertanto, anche lui può (come il Padre) assumere per la fede una posizione «frontale» in rapporto a noi, cui va aggiunta tuttavia la sua posizione «prossimale» (bisognerebbe affermare lo

stesso dello Spirito, in quanto esso resta «in noi» e tuttavia «di fronte a noi»). In altre parole, ciò che lo Spirito presentifica in noi è la vivente relazione d'amore del Padre e del Figlio. Per quanto riguarda Gesù Cristo, invece, la sua opera consiste (anche grazie al suo Spirito) nell'attirarci «dalla sua parte», coinvolgendoci nella sua relazione filiale – ciò significa in pratica che Cristo ci guida nella sua imitazione rappresentando per noi che lo imitiamo e che dobbiamo ancora morire un conforto ed un accompagnamento con la sua vita da risorto, una vita già presente in noi e capace di spezzare il dominio esercitato su di noi dalla paura della morte.

5. *Il concetto completo della rivelazione come unione tra auto-determinazione di Dio per noi in Gesù Cristo e auto-presenza di Dio e Gesù Cristo in noi per mezzo dello Spirito*

Senza la auto-presenza attuale di Dio in noi per mezzo dello Spirito, occorre ribadirlo, non si potrebbe parlare di presenza di Dio. La presenza di Dio nella sua autodeterminazione storica, infatti, apparterrebbe al passato. Eppure, la sua presenza pneumatica non rende affatto obsoleto e accessorio l'evento storico-reale in cui egli si è determinato per noi. L'attività dello Spirito, naturalmente, non si limita all'ambito di fede esplicitamente testimoniato dalla Bibbia – in favore della sua presenza universale parlano infatti cogenti motivazioni teologiche. Se non intervenisse il ricordo dell'autodeterminazione storica di Dio per noi, tuttavia, la sua presenza nello Spirito resterebbe anonima, la prossimità del suo amore ambigua, la sua intenzione oscura, la fiducia così ispirata resterebbe priva di una promessa reale e definitiva, e la certezza del suo amore, rispetto al carattere contraddittorio della realtà, transitoria, immotivata e fragile. Se la presenza di Dio fosse solo interiore, mancherebbe proprio di quella determinatezza che Dio ha deciso – almeno per noi – di imprimere al rapporto definitivo con l'uomo. Parimenti verrebbe a mancare alla coscienza di quella determinatezza la conferma esterna senza la quale la coscienza resterebbe esposta ad un sospetto di proiezione e tutti gli sforzi della riflessione sarebbero lasciati a se stessi ...

Il concetto completo della rivelazione di Dio risulta dall'interdipendenza dei modi della sua auto-presenza. La rivelazione ha luogo precisamente in quanto unione tra l'autodeterminazione

storicamente attestata di Dio per noi in Gesù Cristo e la presenza di Dio e Gesù Cristo stessi in noi per mezzo dello Spirito Santo. Solo in questo duplice modo, in quanto evento di una grazia contemporaneamente esterna ed interna, la decisione incondizionata d'amore di Dio può raggiungere in una maniera riconoscibile ed efficace i suoi prescelti, e cioè gli uomini storicamente esistenti. Se nella storia di Gesù, l'amore di Dio ottiene la sua determinazione reale e definitiva, per mezzo dello Spirito, esso consegue una presenza permanente e universale. Dio stesso ci viene incontro come un altro uomo in Gesù Cristo, il quale una volta per tutte ha compiuto l'amore di Dio; e (in comunione col Figlio) s'installa in noi in perenne attualità per mezzo dello Spirito, quale dono d'amore. La presenza di Dio nel suo amore accade al modo d'una mediata immediatezza – in ogni caso possiede e conserva solo così la propria dignità escatologica (di cui altrimenti non avremmo consapevolezza, e che dunque non potremmo neanche mettere in atto). La presenza di Dio nell'amore esibisce pertanto una struttura essenzialmente trinitaria, anzi, è la trinità economica – quale libera comunicazione di sé da parte di Dio alle creature fatte a sua immagine.

Il concetto di rivelazione così sviluppato apre alcune prospettive per una teologia delle religioni fondata in termini pneumatologici. Una simile teologia non si limita a considerare le religioni come opera di uomini intimamente anelanti a Dio, ma attribuisce loro il rango di una risposta umana alla manifestazione immediata di Dio. Tale teologia, inoltre, non esclude la possibilità che in quelle religioni si diano rivelazioni reali. Intendendo inoltre il rapporto tra la verità dischiusa dall'autodeterminazione di Dio in Gesù Cristo e la verità delle religioni in generale come un rapporto di determinazione, essa si dimostra pure consapevole del fatto che la sua verità non può giungere alla pienezza del proprio significato se non attraverso l'incontro con le altre religioni. Il suo impianto resterebbe malgrado ciò di tipo inclusivo. Ma non è forse inevitabile ciò per chi è seriamente persuaso del significato umano della fede cristiana nella rivelazione? Decisivo per la capacità di dialogo dei cristiani è che essi puntino solo sulla forza di persuasione della loro verità, da cui deriva innanzitutto il rispetto incondizionato, anzi la promozione della libertà altrui. La verità dei cristiani condanna, infatti, ogni forma della sua testimonianza tesa a discreditarne il contenuto della libertà altrui.

6. *Il concetto della fede come risposta umana all'auto-presenza di Dio nei termini della sua attualizzazione e corrispondenza*

Conformemente al carattere indisponibile della sua libertà, l'auto-presenza di Dio, il quale ci viene incontro e comunica se stesso nel suo amore, possiede e mantiene in ogni momento il carattere del dono e dell'evento. Nondimeno essa resta per sua essenza un accadimento relazionale, il quale presuppone differenti origini e non può, pertanto, avere una costituzione unilaterale.

Questa considerazione deve orientare la comprensione del concetto di fede. Il libero rivolgersi di Dio agli uomini giunge a buon fine grazie alla risposta dell'uomo. La fede si attua grazie al fatto che l'uomo, in forza della propria libertà, accetta in maniera spontanea e incondizionata la (preordinante) presenza escatologica di Dio, da cui era tuttavia già anticipatamente determinato. Vale a dire che egli determina se stesso fondamentalmente a partire da questa presenza e, in tal modo – sulla strada della maturazione della sua decisione incondizionata –, determina anche la propria esistenza concreta. L'uomo ottiene il proprio essere-se (la sua identità reale) fondandosi sulla caritatevole presenza di Dio e sulla sua incondizionata affermazione d'amore. Ed egli può farlo perché l'amore di Dio è contemporaneamente promessa di fedeltà, perdono della colpa e liberazione dalla potenza del peccato. E poiché quello che egli accetta è il rivolgersi illimitato di Dio agli uomini, egli può corrispondergli realmente solo facendo propria tale intenzione e realizzandola come amore per il prossimo.

È di primaria importanza definire la fede in quanto attuazione pratica. Infatti, solo la sua libera decisione fa sì che l'uomo si lasci avvicinare dalla presenza di Dio lasciando entrare il suo amore nella propria vita e facendone effettivamente la base del proprio agire. Ma non si tratta di un evento inconsapevole: la differenza fra Dio e l'uomo è parte necessaria della vita della fede. Specialmente nelle attuazioni tipiche della lode, del ringraziamento e della preghiera, l'uomo si volge al soggetto divino dell'amore ricevuto e gli rende gloria. La presenza di Dio si manifesta nella glorificazione di Dio, glorificazione che è insieme riempimento di senso dell'uomo, gioia per la grazia ricevuta e festa per la sua buona riuscita.

7. *Il concetto di «agire rappresentante» e il significato di una «teoria della prassi confessionale» in quanto teoria fondamentale per la comprensione della tradizione della fede e di tutte le attuazioni confessionali ed ecclesiali*

Da ciò che è stato detto a proposito della fede si ricava il concetto di «agire rappresentante», cioè di quell'agire in cui in maniera simbolica, mai esaustiva, i credenti testimoniano nella pratica i contenuti della propria fede comunicando in tal modo ad altri ciò che essi stessi hanno ricevuto e continuamente ricevono: e cioè la decisione incondizionata d'amore di Dio.

– La comprensione dell'«agire rappresentante» presuppone un concetto adeguato di agire comunicativo intersoggettivo, ricavabile dall'essenza (formalmente incondizionata) della libertà umana. Per tale agire è essenziale il fatto che esso – dal punto di vista etico – possieda la propria norma suprema e – da quello antropologico-esistenziale – il proprio senso genuino nel riconoscimento incondizionato di un'altra libertà (cioè nel riconoscimento degli altri in quanto esseri liberi, cioè destinati alla libertà), e che quest'agire realizzi tale riconoscimento non solo attraverso parole identificanti, ma anche attraverso contenuti concreti che siano in grado di esprimere l'intimo dover-essere dell'altra libertà e di promuoverne realmente l'attuazione. Decisivo per il concetto di simbolo che qui si profila è che in esso la presenza di colui che si comunica liberamente ed il carattere incondizionato del riconoscimento siano pensati assieme alla finitezza della loro realizzazione. La realtà simbolica è la figura reale di quella stessa libertà che si è decisa incondizionatamente per gli altri. E tale agire simbolico (anche quello che è solo umano) può essere chiamato «agire rappresentante» dal momento che esiste già uno scarto fra la decisione d'amore e la sua espressione ed, in più, il carattere incondizionato dell'amore non si esaurisce in nessuna configurazione. Allo stesso tempo, però, esso presenta anche un carattere aporetico. Infatti, pur intenzionando il dover-essere incondizionato dell'altro, visto che l'unica possibilità di realizzazione resta sempre e solo simbolica, condizionata e temporanea, gli uomini non possono mai giungere alla piena attuazione di quell'intenzione: non possono, cioè, adempiere quell'intenzione di affermazione incondizionata della libertà altrui.

– La sua fondazione nell'amore di Dio riqualifica l'agire appena descritto: questo è ora un agire non più solo (eticamente) sollecitato, bensì abilitato e sostenuto da Dio. Il concetto di «agire rappresentante» ottiene un'ulteriore specificazione di senso in termini teologici. Resta l'amore che gli uomini si scambiano reciprocamente a partire da una libera decisione, ma quell'amore adesso vive e si sa determinato a partire dalla presenza di Dio, capace di un amore incondizionato. E può così diventarne testimonianza viva comunicando quell'amore anche agli altri attraverso le possibilità che gli sono proprie, e cioè nel fare, tuttavia senza poter veramente realizzare e meno che mai esaurire quell'amore. In termini rigorosi, quest'amore può solo esserne l'indizio. Quel fare non diventa mai il vero e proprio amore di Dio, ma solo un amore in grado di corrispondere a Dio in maniera umana. Resta dunque la libertà umana, la cui decisione d'amare si esprime nell'agire simbolico-rappresentante – ma quella libertà deve comprendere e «rappresentare» la propria decisione come una ri-attuazione e una co-attuazione della decisione di Dio. Solo grazie a ciò questa diventa una testimonianza completa e – soprattutto – riconosce il suo fare pratico in quanto inserito nell'orizzonte delle possibilità di Dio. Grazie ad esse, il fare amoroso degli uomini acquista già da ora nuove possibilità. Di fronte al futuro reale che l'amore di Dio promette ed è in grado di garantire, il fare umano risulta liberato dall'aporia dell'agire semplicemente morale: esso si pone adesso come un agire veramente indicativo che, nell'intenzionare il proprio scopo, ne rappresenta già la promessa e l'effettiva anticipazione.

Con la nozione di «agire rappresentante» diventa ora possibile una «teoria della prassi confessionale» utilizzabile contemporaneamente come teoria di base per la comprensione della tradizione della fede e del complesso delle attuazioni confessionali.

– Il carattere eminentemente pratico della fede esige di sviluppare anche la comprensione della tradizione della fede nella forma di una «teoria della prassi confessionale». Se non si accompagnasse infatti ad una prassi di fede, l'intera tradizione si ridurrebbe a mero ricordo di alcunché di passato, collocato in una distanza temporale tale da minarne l'attendibilità, se non proprio falsarne il contenuto. Parliamo di una prassi di fede in cui l'amore di Dio, posto nella verità della fede – il Dio che s'incontra in Cristo ed è attualmente presente nello Spirito – e liberamente deciso, viene calato nei rapporti reali di vita e rappresentato agli altri in modo così efficace da

predisporli a quel Dio che, senza che essi lo sappiano, gli è vicino. D'altra parte, la prassi confessionale non sarebbe prassi di fede se non sapesse distinguere da se stessa il fondamento che la rende possibile, che la orienta e la sostiene – proprio come accade negli atti performativi della lode, del ringraziamento, della preghiera e del lamento, e nelle attuazioni caratterizzate da una tensione temporale, come quelle del ricordo e dell'attesa. Solo grazie a tali attuazioni la prassi diventa testimonianza piena. Infatti, se è vero che l'amore di Dio ha potuto rivelarsi come definitivo solo grazie alla figura di un uomo in grado di realizzarlo identificandosi con esso, quell'amore ha avuto bisogno anche in seguito della fedele testimonianza dell'uomo, per non essere dimenticato e giungere così agli uomini di ogni presente come offerta loro «destinata» e per diventare, infine, condizione di possibilità della loro fede: testimoniato come quell'amore che è aperto ed offerto anche loro in maniera incondizionata ed irrevocabile, amore su cui possono fare affidamento anche nella morte e da cui niente li può separare.

– Gli atti appena menzionati sono talmente essenziali per la prassi della fede da dovervi essere almeno virtualmente contenuti, senza però poter essere attualizzati tutti simultaneamente – in ragione del carattere disparato della costituzione temporale della nostra vita. È possibile anzi che talvolta essi restino nel complesso impliciti: il pensiero di Dio può perfino impedirci di rivolgere la nostra attenzione agli altri, come ebbe una volta a notare Simone Weil. D'altra parte, proprio l'operazione attraverso cui la prassi confessionale distingue se stessa dal proprio fondamento dà luogo ad una molteplicità di attuazioni differenziate (e tuttavia reciprocamente collegate) tale, da rendere evidente la necessità di porre la teoria della prassi confessionale come teoria di base della vita religiosa in generale. Ma è altrettanto indiscutibile che la teologia, pur essendo in quanto riflessione distanziante un'interruzione del fare pratico, torni in un certo senso utile a questa prassi. E ciò proprio in quanto la teologia mette a tema quella verità che la stessa prassi confessionale presuppone, facendovi costantemente appello ed affermandola in maniera irriflessa. La teologia insomma distingue la prassi e la tradizione in generale dalla verità intesa come un dato preliminare che ha origine dall'evento della rivelazione, e facendola così risaltare in esse attraverso un procedimento dialettico: essendo quella verità per la teologia fondamento inattuabile e criterio normativo, incoraggiamento, giudizio e promessa. La teologia inoltre è

impegnata nella promozione e nella difesa razionali del significato di tale verità, avviando in tal modo alle sfide del presente quella fede che altrimenti tenderebbe ad isolarsi in una dimensione ecclesiale. Altra è la funzione di quelle attuazioni il cui interesse primario non è di tipo teoretico, critico o comunicativo, ma – come nel caso della lode, del ringraziamento e della preghiera, del ricordo appropriante e della speranza anticipante – consiste piuttosto in una apertura esistenziale protesa verso il fondamento della fede. Si tratta, per un verso, di rispondere personalmente e di rendere gloria a Dio e, per l'altro verso, di rifondare la vita individuale e comunitaria nella sua presenza attuale. La struttura appena abbozzata credo possa essere declinata concretamente in ogni evento liturgico e sacramentale. Per chiudere, voglio ora affrontare quel «problema speciale» che avevo già annunciato all'inizio.

8. *Conseguenze per la comprensione del problema eucaristico*

Non è mia intenzione qui presentare una teologia dell'eucaristia, quanto piuttosto mettere a fuoco il tema eucaristico in modo tale da farlo funzionare come «banco di prova» per quanto finora argomentato. Dal momento che sono state già sviluppate le determinazioni teologiche fondamentali e messi a punto i relativi strumenti teorici, posso evitare di dilungarmi in ulteriori considerazioni al riguardo. Mi limiterò, invece, a presentare una breve serie di tesi che non è difficile inquadrare (nonché integrare) nella cornice teorica appena delineata. La loro articolazione sarà intervallata da titoli.

Sulla «collocazione» dell'eucaristia nel complesso della prassi confessionale:

- secondo la costituzione liturgica del Concilio Vaticano II, l'eucaristia è «culmen et fons vitae ecclesisticae»: «il culmine cui aspira l'operato della Chiesa e, contemporaneamente, la fonte da cui deriva tutta la sua forza» (SC 10). Stando a quanto sinora detto, ciò significa: l'eucaristia è la più importante delle attuazioni esplicite in cui i fedeli glorificano Dio alla presenza del suo amore, facendone sempre di nuovo il fondamento della loro intera esistenza;

- tale fondazione è possibile soltanto sul fondamento dell'auto-presenza di Dio e di Gesù Cristo nello Spirito. Che la presenza di Dio permanga indisponibile, unicamente oggetto di preghiera, è una circostanza esemplificata nella maniera più chiara dalla epiclesi:

l'invocazione dello Spirito santo affinché intervenga a santificare la comunità dei fedeli e a mutare il pane e il vino nel corpo e sangue di Cristo;

– la situazione dell'eucaristia implica inevitabilmente anche una limitazione. I fedeli di regola vi si trovano infatti «tra di loro» e la loro quotidiana prassi di fede è interrotta, sebbene tuttavia la destinazione fondamentale della Chiesa sia di servire al regno di Dio ed all'avvento del suo amore agli uomini. Eppure quella situazione (come esplicita fondazione della fede comunitaria) resta indispensabile e addirittura (come festa della grazia presente e glorificazione di Dio) indiscutibile, almeno finché non permane il riferimento alla quotidianità della fede (finché cioè quel collegamento permane nelle forme della richiesta di perdono, della predica, dell'intercessione, dell'offerta dei doni, del congedo, ecc.).

La presenza di Dio Padre:

Che anche Dio Padre sia presente, esattamente come Gesù Cristo, per mezzo dello Spirito, si comprende perfettamente dal fatto che, nell'amore donatoci attraverso lo Spirito, Padre e Figlio sono collegati tra loro e, essendo il loro amore incondizionato, sono presenti entrambi per noi. Egli – Dio Padre – resta anche nell'eucaristia il termine primario dell'attuazione di fede, così come è detto nella dossologia.

La doppia posizione dell'Elevato e della sua presenza per mezzo dello Spirito santo:

– anche Cristo, presente come Elevato, occupa per noi una posizione «frontale», in quanto conserva la segnatura essenziale del Gesù dell'annuncio e della crocifissione e rappresenta in eterno quell'avvento dell'amore escatologico di Dio su cui si fonda la nostra fede;

– allo stesso tempo, gli è propria una posizione «prossimale», in quanto egli è quell'uomo che corrisponde in maniera originaria e verace a Dio ed è salito in cielo, egli è l'uomo che con la sua azione ha reso gloria al Padre e il suo operato (anche nell'eucaristia) consiste nel coinvolgerci nella sua relazione filiale e nell'uniformarvisi egli stesso;

– in questa doppia posizione egli è (originariamente e impareggiabilmente) il Primo di tanti fratelli e sorelle ed il «capo» della Chiesa che egli costituisce (per mezzo dello Spirito e soprattutto nell'eucaristia) come il proprio «corpo visibile».

La questione del soggetto dell'eucaristia:

- in quanto l'eucaristia è l'evento sempre rinnovato della fondazione della fede in quell'amore di Dio che incontriamo attraverso Cristo, la dignità di ospite e soggetto primario dell'eucaristia spetta esclusivamente a Gesù Cristo;

- la partecipazione dei credenti come soggetti dell'eucaristia consiste nella richiesta dell'amore di Dio, nell'affermazione della sua presenza nella decisione di fede, nella fondamentale trasformazione di se stessi attraverso tale appropriazione e nella disponibilità ad intraprendere il cammino dell'imitazione di Cristo. Allo stesso tempo (e proprio qui), essi partecipano in quanto soggetti alla glorificazione di Dio, in quanto questa è l'attualizzazione della sua presenza da parte degli uomini in cui questa stessa presenza (in conformità con la sua costituzione bilaterale) trova il proprio riempimento;

- il fatto che un membro della comunità eserciti nell'eucaristia il ruolo di ministro del culto (agendo e, in alcuni adempimenti, anche rivolgendosi alla comunità nel nome di Gesù Cristo) è espressione incondizionata della datità dell'amore di Dio e della sua eterna validità, indipendente dal valore di ciascuno di noi. Non è possibile in questa sede sviluppare in maniera dettagliata le implicazioni di tale argomento che tocca (tanto più dal momento che quella funzione esige un incarico) la questione del ministero senza peraltro giungere ad alcuna conclusione circa i problemi specifici della materia.

Eucaristia come «sacrificio» e banchetto:

- in riferimento a Gesù Cristo, possiamo caratterizzare l'eucaristia come «sacrificio» nel senso che egli una volta salito in cielo ci dona (per mezzo dello Spirito) quell'amore che ha dimostrato storicamente fino al sacrificio della vita, continuando così in noi e per noi la sua proesistenza terrena;

- di un sacrificio dei credenti si può parlare solo nel senso della loro disponibilità all'appello dell'amore presente ed universale di Dio e all'abbandono di tutto ciò che di proprio a quell'appello si opponga o che possa anticipatamente limitarlo. Né la lode né il ringraziamento (in quanto glorificazione di Dio e festa del suo amore) possono essere definite sacrificio, né la preghiera;

- nel banchetto eucaristico accade la «ricezione» dell'amore di Dio, che Gesù ha definitivamente realizzato e che ci viene incontro nella sua proesistenza permanente, attuata qui in maniera

simbolico-reale. Tale è la fondazione, condensata in simboli, della *communio* dei fedeli con Dio e tra di loro grazie al coinvolgimento nel rapporto filiale di Gesù con il padre. Un rapporto che per noi uomini è aperto e presente nello Spirito.

Sull'ulteriore determinazione della presenza di Gesù Cristo e della sua opera:

– la presenza di colui che è salito in cielo e adesso vive presso il Padre è la presenza eucaristica di Gesù Cristo, l'unica «reale» e perciò fondante rispetto a tutte le altre modalità di presenza. Tutte le azioni ed attuazioni simboliche compiute dagli uomini in suo nome possono essere delle figure effettive della sua presenza solo perché egli stesso le abilita a ciò nella sua presenza attuale-personale. Quanto alla modalità simbolico-sensibile in cui l'amore di Dio ci è donato da Gesù in quanto salito (ma già in quanto Gesù terreno), essa corrisponde alla nostra situazione storica e alla nostra costituzione corporeo-spirituale. Mi sembra assurdo, o meglio impossibile, credere di poter distinguere altre modalità autonome della presenza da quella fondamentale. Occorre piuttosto pensare ad un'ulteriore determinazione:

– la cosiddetta «presenza attuale commemorativa» presentifica l'opera storica di salvezza di Gesù Cristo (solo) nella forma del ricordo: non c'è infatti ripetizione dell'opera di salvezza. Essa diventa tuttavia efficace per opera dell'Elevato (nella donazione attuale di quel suo amore che ha affrontato e superato la morte). In tale contesto, il senso irrinunciabile del ricordo è che noi (in quanto uomini ancora esistenti storicamente) fissiamo nella memoria l'identità dell'Elevato con il Gesù terreno e crocifisso e, da apprendisti, ci lasciamo guidare sulla strada della sua imitazione (della concreta uniformazione a lui), lungo la quale egli ci conferma ed accompagna in virtù della sua resurrezione;

– neanche di una «presenza finale prolettica» in senso proprio è possibile parlare, dal momento che Cristo non è ancora presente presso di noi come colui che ritorna, ma come quell'Elevato di cui noi tuttavia – sempre sulla base del ricordo, e cioè del ricordo della promessa già annunciata col Crocifisso risorto – «sappiamo» che ritornerà per apportare un totale rinnovamento. In tal modo, noi (nella presenza costante del Salito al nostro fianco) già da adesso possiamo approssimarci alla meta grazie alla speranza. Nella misura in cui la presenza dell'amore incondizionato di Dio nell'eucaristia implica la definitiva validità del suo amore, dunque la (garanzia

della) promessa del suo compimento finale, si può considerare il banchetto eucaristico come anticipazione del banchetto che avrà luogo nel giorno del compimento, e non come un «intermezzo escatologico» oppure un «aperitivo» (K. Koch). Infatti, con la sua eterna promessa di fedeltà il Dio dell'amore è già da sempre nella presenza del suo amore incondizionato per noi, che siamo ancora in cammino;

– le specie eucaristiche legittimate dal ricordo del Gesù terreno (pane e vino) ricevono dalla presenza reale dell'Elevato per mezzo dello Spirito la qualità di segni effettivi della sua dedizione attuale e permanente per noi (proesistenza). Le si può comprendere pertanto in senso rigoroso come simbolo reale: come esistenza della sua libera decisione in nostro favore che ci si offre in maniera umana. La differenza rispetto al simbolo reale rappresentato dall'esistenza di Gesù come presenza storica della decisione di Dio in nostro favore consiste nel fatto che Gesù, attualizzando l'amore incondizionato di Dio in base ad un'autorizzazione immediata ed originaria, si è identificato con Dio (l'origine dell'amore reso presente) e, pertanto, deve essere pensato come «il Figlio», nella sua appartenenza all'essere e all'essenza propri di Dio, mentre le specie eucaristiche legittimate nel loro uso dal ricordo di Gesù (e separabili dall'essere e dall'essenza di Gesù Cristo) debbono la loro dignità simbolica all'identificazione attuale-incondizionata dell'Elevato con il loro uso eucaristico. Pur delimitandola, tale precisazione non diminuisce la dignità simbolica delle specie eucaristiche, ma anzi rende possibile comprenderle come figura concreta della presenza dell'amore incondizionato di Dio e di Dio stesso. E in questo senso tale delimitazione rende possibile caratterizzarle come l'esser-ci della sua libertà per noi. Con questa ricognizione – spero – completa sulla «presenza reale» di Dio possiamo prendere congedo dalla dottrina della transustanziazione. Lascio alla discussione di decidere se l'intenzione espressa da quella dottrina risulti qui correttamente riformulata.

Interroganti e interrogati allo stesso tempo. Note sulla teodicea

Caro Baptist! Da quando mi trovo a Münster, tra tutte le questioni che mi occupano quasi costantemente quella della teodicea è per me la più pressante, anzi lo è diventata di più di quanto non lo fosse prima. Finora non me la sono mai sentita (fatta eccezione per un seminario tenuto in comune con Erich Zenger e Hans-Peter Müller) di articolare un discorso su questo tema. Il motivo: sei stato tu a rendermi la cosa più difficile. E non mi riferisco solo alla difficoltà ad impostare un qualsiasi discorso sul problema della teodicea, ma in generale a parlare di Dio, incombenza pressoché quotidiana per noi teologi e, se così posso esprimermi, particolarmente avvertita da coloro che si occupano di dogmatica. La mia confessione non ti sorprenderà di sicuro dal momento che è esattamente questo che vuoi ottenere: scuotere la stupefacente prontezza di ogni discorso teologico a fare affermazioni sbarazzandosi senza troppe difficoltà di tutte le resistenze che la storia dell'umana sofferenza offre. Vorrei parlarti, almeno in maniera frammentaria e allusiva, degli effetti che hanno suscitato in me le tue obiezioni radicali e le tue rettifiche: vorrei riferirti delle mie inquietudini e di quelle opzioni che, invece, si sono mantenute salde, altresì del modo in cui cerco di avanzare faticosamente in quel labirinto di problemi – pensieri incompiuti dunque, sempre arrischiati. Scelgo, inoltre, la forma epistolare perché più congeniale a questo modo di procedere e perché, allo stesso tempo, mi permette di segnalare insieme alla mia gratitudine il desiderio che questi colloqui iniziati

Il presente contributo stato originariamente pubblicato in T.R. PETERS - Th. PRÖPPER - H. STEINKAMP (edd), *Erinnern und Erkennen. Denkanstöße aus der Theologie von Johann Baptist Metz*, Düsseldorf 1993, pp. 61-72, con il titolo *Fragende und Gefragte zugleich. Notizen zur Theodizee*.

tra noi ed in me costantemente attivi possano continuare ancora molto a lungo.¹

La forza della tua impostazione risiede a mio avviso in quell'istanza incondizionata di giudizio che tu fai presente alla teologia: «la terribile dignità della sofferenza umana», la dignità umana di coloro che soffrono. Ma non ti limiti a farne un richiamo unicamente rivolto alla coscienza teologica. Attraverso la teologia – una teologia cioè «sensibile alla teodicea» come quella di cui ti fai portavoce – ne fai un motivo di riflessione anche per la coscienza pubblica di una società che si schermisce di fronte ai sofferenti e ne tradisce la memoria. La logica del tuo duplice intento è chiara, così come la risolutezza con cui colleghi la questione della sofferenza con la questione della teodicea, la teodicea alla teologia e la teologia alla memoria di coloro che soffrono. Solo quando la questione della sofferenza è portata innanzi a di Dio il ricordo dei sofferenti trova la giusta misura per preservare la loro dignità. Solo Dio infatti può salvare coloro che sono stati annientati e rendere giustizia ai dimenticati. Tuttavia, sebbene ci si attenda questa risposta da Dio, dal suo agire effettivo, sebbene dunque sia rimessa a lui, tale speranza non si confonde con un sapere teso ad eliminare nella dialettica del concetto i soggetti reali della sofferenza ed, in definitiva, a fissare nei termini di una conciliazione, in una forma necessariamente immatura e solo apparente, l'oblio della sofferenza imposto dalla società. Pertanto, (se capisco bene), tu poni la questione della teodicea decisamente come una «questione rivolta a Dio», la chiami «la questione escatologica», lavori al «concetto di un'attesa» per la quale sarà semmai Dio stesso «un giorno» a doversi giustificare di fronte all'abissale storia della sofferenza, di

¹ Le seguenti citazioni da Johann Baptist Metz sono tratte dai contributi presenti in: W. OELMÜLLER (ed), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München 1990; W. OELMÜLLER (ed), *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*, München 1992. Gli altri autori del volume appena menzionato sono citati con W e con indicazione di pagina. Sono citati, inoltre, con il solo numero di pagina: E. BERKOVITS, *Das Verbergen Gottes*, in M. BROCCHE - H. JOCHUM (edd), *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*, München 1982, pp. 43-72; G. BÜCHNER, *Teatro*, trad. it., Milano 1991; A. CAMUS, *La peste*, trad. it., Milano 1963; F.M. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, trad. it., Torino 1981; H. JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, trad. it., Genova 1993; I. KANT, *Werke in zehn Bänden*, IX, Darmstadt 1970; S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, in S. KIERKEGAARD, *Opere*, trad. it., Milano 1993; S. KIERKEGAARD, *Stadi sul cammino della vita*, trad. it., Milano 1993; H. LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, Graz - Wien - Köln 1986; C. PÉGUY, *Il portico del mistero della seconda virtù*, trad. it., Milano 1993; K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*; H. VORGRIMMER, *Der Tod im Denken und Leben des Christen*, Düsseldorf 1978.

fronte al «suo mondo». Di qui l'indice escatologico che tu imprimi alla dottrina della creazione, alla cristologia e alla dottrina della redenzione; di qui la tua vigilanza nei confronti di tutte le varietà di percezione idealistica della storia, la tua resistenza anche contro la fascinazione del pensiero evolutivo, la tua insistenza sulla scadenza del tempo, sul suo essere a termine.

Il destino della teodicea nella modernità, penso, conferma la tua impostazione, illustrandola *ex negativo*. La logica che ne muove i passi, infatti, corrisponde con tutta evidenza ad una volontà di razionalizzare la sofferenza. Si tratta di una razionalizzazione che ha cercato dapprima di tradurre in sapere ciò che può essere tutt'al più sperato, per poi arrivare, sotto la pressione delle aporie insite in un'antropodicea erede della teodicea, a dissimulare l'evidenza e la serietà della questione ancora irrisolta della sofferenza. Contando in merito a quanto appena detto sulla tua completa approvazione, mi limito solo ad aggiungere qualche osservazione. La teodicea, almeno da un punto di vista filosofico, è finita. Ciò è avvenuto con Kant, che nota come «la nostra ragione sia impossibilitata a comprendere il rapporto tra il mondo conoscibile mediante l'esperienza e la più alta sapienza» (p. 114). Kant ha individuato la base su cui poggia quell'ambizioso progetto e, allo stesso tempo, il punto che per te risulta decisivo: l'ipertrofia di una ragione che in anticipo rispetto ad ogni esperienza – «alle spalle dell'umana storia di sofferenza» – si sa in accordo con Dio. Proprio perché nel quadro del razionalismo metafisico, che vede con Leibniz la maniera classica di sviluppare il problema, il risultato (la giustificazione del mondo presente in quanto migliore dei mondi possibili) è solidale con le premesse (vale a dire con l'esistenza indubitabile a priori del Dio onnipotente, onnisciente e infinitamente buono): lo sforzo compiuto da Leibniz per illustrare alla regale amica anche a posteriori, nei dettagli, il risultato già dimostrato, servendosi allo scopo dell'intero arsenale degli argomenti tradizionali, con la loro strumentalizzazione ed estetizzazione della sofferenza, era finito in una forma di zelo compulsivo che suscitò lo scherno di Voltaire per l'impressione di cinismo che dava. Anche il nuovo atto di forza della ragione, con cui Hegel ha messo in scena la propria «filosofia della storia» come teodicea, riuscì per la verità solo (come tu stesso hai precisato) a produrre un'«interpretazione svalutante della sofferenza in base al suo concetto» – la necessità logica che Hegel attribuiva alla storia dell'Assoluto venne subito e giustamente smascherata per

ciò che essa era: una proiezione della ragione umana e della sue leggi immanenti. La «soluzione più facile» da allora – Nietzsche ne ha invidiato a Stendhal la formulazione – postula che l'«unica giustificazione per Dio» consiste nel fatto «di non esistere». Tale soluzione pone termine alla questione della teodicea. Tuttavia, insieme a Dio, in quanto imputato di un'accusa pur sempre possibile, spariva anche il fondamento di una possibile speranza. La sofferenza storica risultava definitivamente priva di senso. La volontà di razionalizzazione esclude infatti dal proprio campo visivo ciò che non si lascia razionalizzare. Se ne vedono le conseguenze quando si considera la coscienza del presente. Votata ad una sorta di coazione alla felicità, questa evita infatti sistematicamente il contatto e cerca perfino di rimuovere il ricordo di quella sofferenza concreta che nega con ostinazione il suo sogno di durata infinita e placida, ed il suo segreto desiderio d'onnipotenza.

Ma è ancora possibile avvertire l'appello inascoltato implicito nella sofferenza ingiustificata? E che ne è della dignità assoluta dei dimenticati e degli ammutoliti che vi trova espressione? Il tentativo filosofico più onesto ce lo offre Willi Oelmüller: «nella più stretta vicinanza con coloro che soffrono» bisogna parlare delle sventure «della storia crudele della natura e dell'uomo, una storia che non è ancora finita», vagliare le domande che si sviluppano «nell'orizzonte d'esperienza di Dio» e valutare i tentativi di risposta, respingere quelli «inattendibili» e, contemporaneamente, contrastare l'illusione «che ci sia davvero una possibile compensazione umana o naturale per la morte e per il declino», o che la filosofia possa aprire una prospettiva in cui la sofferenza ora inconsolabile sarebbe «in sé già conciliata» e «non ci dovesse più inquietare».² Ma esiste ancora sulla scena filosofica un linguaggio in grado di esprimere tale inquietudine? Certamente non da parte di quella storicizzazione della teodicea che si preoccupa solo di «generare concetti» e «alimentare teorie». Non si colloca forse già nel quadro di una messa a distanza della sofferenza quell'«utilità epocale» che Odo Marquard si ripromette di ricavare dal mantenimento della teodicea come questione aperta, considerandone cioè impossibile e nefasta la soluzione?³ I motivi (soprattutto il pensiero della compensazione) che egli ricava «dalla massa fallimentare della teodicea»

² W, p. 85.

³ W, pp. 179 ss.

per corroborare la «disponibilità ad accettare il mondo moderno presente»,⁴ non sono forse alleati di una «dietetica dell'aspettativa di senso» che cerca la propria pace nell'assenza di risposte avendo neutralizzato da tempo ogni forma di radicalità nel domandare? E, d'altra parte, la rigorosa rinuncia alla teodicea che Hermann Lübbe esige dalla religione affinché essa funzioni come «assunzione libera da condizionamenti di una contingenza dell'esistenza indisponibile e non trasformabile in un senso dell'azione»,⁵ non pretende forse da noi teologi una comprensione della religione in cui la religione stessa si riduce ad un anacronistico garante culturale dei «successi» dell'Illuminismo e l'affermazione della nostra «assoluta dipendenza» resta talmente vuota di contenuti e così immotivata non solo da cancellare alcune importanti differenziazioni, ma da zittire pure quella protesta spontanea contro la mancanza di senso della sofferenza e contro il suo carattere perennemente inconciliato? E non si finisce così per censurare anche il lamento biblico, l'appello, l'urlo improvviso della sofferenza e l'accusa a Dio?

Tuttavia, tali questioni non dovrei porle a te, Baptist, – visto che proprio tu hai imposto ad ogni pensiero che voglia dirsi umano una percezione acutizzata della sofferenza, e soprattutto di quella estranea e dimenticata, proprio tu che non hai mai dispensato la teologia dalla responsabilità della teodicea. Dal momento che anzi, diversamente dalla teoria dominante della religione e dalla giocosità della religione postmoderna, per la teologia ne va di Dio, mentre la visione di salvezza e di universale giustizia legata al suo nome si fa attendere, tu pretendi che «il suo ascolto obbediente di fronte a Dio si identifichi con l'ascolto del silenzio di coloro che sono scomparsi», e definisci il sapere teologico come «una forma del sentire la mancanza», con degli accenti così potenti da coprire quasi, a volte, gli elementi concreti del tuo insegnamento. In ogni caso, io ho sempre compreso la «memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi», che per te definisce l'identità memoriale del cristianesimo, nel senso che il ricordo della promessa contenuta nella resurrezione del Crocifisso necessariamente – nel caso contrario diventerebbe infatti mitologia – ci avvia all'imitazione di Gesù ed al ricordo dei sofferenti, obbligandoci in tal modo ad una reale solidarietà con loro. Allo stesso tempo, quel ricordo è condizione

⁴ W, p. 101.

⁵ H. LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, p. 205.

e fondamento di tale dedizione. Anche questo secondo aspetto mi sembra importante, perfino costitutivo. Non trova già quella «incapacità di farsi consolare da miti e idee», che è caratteristica di Israele, il proprio fondamento nella sua scelta fiduciosa per la bontà di Jaweh – una scelta che, tuttavia, non si è mai fondata, come per Descartes e per Leibniz, su di una salda acquisizione conoscitiva della ragione, ma piuttosto su di una fiducia derivante da esperienze storiche e pertanto ancora possibili? E non è proprio questa speranza di Israele, alimentata dal ricordo, ad aver reso possibile quell'attenzione sensibile e devota alla realtà del dolore e quella sua radicalizzazione della questione della sofferenza che è rimasta ineguagliata nell'antichità? E viceversa la crescente angoscia non ha forse incrementato la sua speranza fino alla massima tensione? Il lamento dei salmi vive della promessa che «reclama». Nell'accusa, nel «grido di rimprovero», si nasconde un appello che è protesta e, al contempo, attesa che Jahwe dimostri la sua fedeltà ... Qui per me non si tratta certo, Baptist, di un ottimismo ottuso e accomodante che per non essere travolto dalla sofferenza si aggrappa al «positivo». Mi interessa solo sottolineare l'interdipendenza fra il ricordo dell'«esperienza della salvezza» e la percezione della sofferenza. Infatti, sono sempre più angustiato dal pensiero che le invettive e le critiche contro l'immunizzazione della nostra società diventano sempre meno efficaci e, probabilmente, lo stesso impulso morale sparirà, e con lui la testimonianza del «fondamento della nostra speranza»: una testimonianza che deve essere esplicitamente professata e narrata, ma anche giustificata nella pratica e nella teoria.

Vengo subito alla seconda questione che intendo porti (o si tratta solo di uno spostamento d'accento?): il compito della fede e della teologia è solo quello di tener aperta la questione della teodicea? O non deve piuttosto la teologia anche riflettere a fondo su tale questione? La mia risposta a questa seconda domanda è affermativa, dal momento che è proprio la fede a stimolare e suscitare il discorso sulle premesse costitutive della questione. In ciò la fede precede la teologia. La teodicea esiste perché uomini che hanno fatto una scelta di fede ne pongono la questione nell'angoscia del dolore e dell'ingiustizia. La teodicea non è un'invenzione dei teologi, non è «un problema esclusivamente seminariale», come ironizza Lübke;⁶ e non si tratta neppure – come questi ipotizza – di ricondurre la fede

⁶ *Ibidem*, p. 197.

all'efficace spiegazione della sofferenza: la fede stessa è premessa del problema e non risultato della sua soluzione. Le prime forme di reazione dei credenti alla sofferenza sono certo lo spavento e l'urlo, la protesta e la ripulsa, il lamento e poi, eventualmente, la preghiera, la quale impedisce al sofferente di chiudersi in un mutismo irrelato e fa sì che gli altri possano essergli vicini. Ma presto o tardi arrivano le domande. E sono domande che una volta poste non è più possibile eludere: né con l'attivismo, capace solo di procrastinarle, né con un atteggiamento di pia pacificazione né con divieti tesi a reprimere i moti dell'animo umano. Sono forse costretto a distogliere lo sguardo dal Dio dell'amore per poter percepire senza veli la sofferenza dei torturati e rispettare la loro dignità? Devo forse dimenticare Dio per farlo? O devo invece tradire la realtà della sofferenza per non impazzire? Rifiutando tale dilemma, dal momento che la seconda opzione mi è vietata per ragioni morali e la prima è fonte di disperazione, sono costretto a farmi carico di quella tensione in cui è compito del pensatore dibattersi e cioè porre il Dio dell'amore a confronto con la durezza del dolore, ovunque ciò conduca ...

Ma qui credo di doverti delle spiegazioni. Che significa e com'è possibile parlare del Dio dell'amore? Che statuto possiede tale discorso? Già da molto tempo (tu lo sai) il mio tentativo consiste nel comprendere la fede cristiana nell'auto-rivelazione di Dio nella storia di Gesù ed il carattere definitivo della redenzione con la cautela di non disattivare la coscienza escatologica di Israele. Tento di definire il «Già» del «Non-ancora» e il «Non-ancora» nel «Già» – con le categorie della libertà ovviamente (con cui io, scettico come te nei confronti di un pensiero dell'essere privo di soggetto e di un pensiero idealistico della storia, vorrei restituire il senso del pensiero biblico dell'alleanza). L'essenziale in questo tentativo è che le possibilità storiche d'espressione della libertà, anche quando questa si decida in maniera incondizionata per un'altra libertà, sono solo «simboliche», e dunque condizionate e provvisorie: sebbene realmente presente nella forma della sua decisione altruistica, la libertà non cessa di promettere la sua fedeltà per il futuro. Quando definisco l'annuncio, la morte e la resurrezione di Gesù una manifestazione di quella decisione incondizionata d'amore di Dio in favore degli uomini, non dimentico certo la «promessa»: proprio perché il carattere incondizionato dell'amore, se si considera il suo «indice temporale», implica una promessa

di fedeltà e, in questo senso, una «validità definitiva», che non significa però compimento. Insomma, il nostro discorso su Dio, fondato sulla sua auto-rivelazione e attento alla sua strutturale promessa, resta un discorso informato dalla speranza, fintanto che ancora preghiamo per la venuta del suo regno. Ma anche volendo prescindere da tale fondazione e sottolineare solo il debito della speranza, la questione della teodicea non sparirà – a patto che non ci si fermi ad vaga attesa («vedremo») omettendo l'oggetto della speranza. Il fatto cioè che, come «afferma» tale speranza, Dio si mostrerà a noi come amore, implica necessariamente che egli sia anche adesso e sia sempre stato il Dio dell'amore. Proprio questo è il punto su cui si accende la riflessione. Allora, infatti, non ci si chiede solo: «Dove se ne sta Dio?» e «Ancora quanto durerà?», ma: «Perché? Perché questo ora e perché la spaventosa storia della sofferenza passata?»

Ritornano così tutte quelle domande su cui era naufragata la teodicea moderna. E si tratta di domande umanamente legittime, anche se non disponiamo di una risposta umana ad esse. Ciò malgrado, non dovrà forse la teologia prestarvi attenzione – sia pure allo scopo di dare un contenuto a quell'attesa di Dio che è incalzata e sempre di nuovo sollecitata da tali domande, allo scopo dunque di giustificare quell'attesa in relazione ad alternative possibili?

Dobbiamo forse, come ha fatto infine Hans Jonas, rinunciare all'onnipotenza di Dio in favore della sua bontà? Rispetto questo tentativo, inteso a dare per i morti di Auschwitz «qualcosa che somigliasse a una risposta all'invocazione, spentasi ormai da lungo tempo, che avevano rivolto a un Dio muto»⁷ – ma non posso aderirvi. Non posso farlo non tanto perché non mi convince la sua concezione e la sua critica del concetto di onnipotenza, ma perché il suo mito del «Dio diveniente»⁸ il quale, in quanto creatore, si spoglia della sua divinità per consegnarla «alle problematiche cure dell'uomo» e riaccoglierla di ritorno «dall'odissea del tempo»,⁹ riporta ogni speranza alle aporie dell'antropodicea. Infatti, se «Dio non ha più nulla da dare», dal momento che egli ha già dato tutto, e spetta invece solo a noi di «dare a lui»¹⁰ – a chi dovrebbe rivolgersi l'appello alla giustizia e la commemorazione dei morti? Una

⁷ H. JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, p. 19.

⁸ *Ibidem*, p. 29.

⁹ *Ibidem*, pp. 27, 26.

¹⁰ *Ibidem*, p. 39.

fedele che – come la definisce Kierkegaard – «lotta follemente per la possibilità» sarebbe, al limite, irragionevole: «perché si possa pregare bisogna che si sia un Dio ... e la possibilità nel senso pregnante, perché Dio è che tutto è possibile». ¹¹

Non può forse esserci d'aiuto il pensiero della libertà umana? Ammetto, Baptist, la mia difficoltà nel rispondere a questa domanda. Infatti, da una parte, sottoscrivo volentieri la tua critica al grande Agostino: alla sua esclusiva e storicamente funesta moralizzazione della sofferenza, alla sua riduzione della soteriologia al tema della colpa, al suo accantonamento della questione escatologica della giustizia, della salvezza e della salvezza. Quanto alla tarda dottrina agostiniana del peccato e della predestinazione sarei tentato perfino di inasprire la tua critica, giacché questa non solo porta al fallimento il suo ultimo progetto di teodicea, ma quasi apertamente sconfessa il Dio che intende difendere. Il momento culminante di quella dottrina – l'idea che quando Dio sceglie, è misericordioso, quando condanna, è giusto – presuppone infatti che Dio imputi il peccato di Adamo alle generazioni successive come una loro colpa. Un tale Dio però, lo dico esplicitamente, per me non sarebbe accettabile: e non lo sarebbe per ragioni morali.

D'altra parte queste critiche non intaccano un pensiero per me irrinunciabile: che cioè Dio stesso, nel proprio agire, si sia risolto a rispettare la libertà umana fino a farsi addirittura condizionare da questa. In quale altro modo dovremmo pensare una storia dell'alleanza, che è un rapporto d'amore? L'affermazione di Karl Rahner secondo cui Dio potrebbe «nella sua sovranità assoluta senz'altro porre la libertà come buona o cattiva, senza con questo distruggere la libertà stessa» ¹² resta per me incomprensibile. Anche tu parli di «capacità di peccare» come «contrassegno» della libertà umana: ne rappresenta almeno il prezzo da pagare. Naturalmente, anch'io ho il mio da fare con quell'argomento di Lübbe secondo cui il «rispetto per la libertà» deve arrestarsi di fronte al «suo abuso a danno di terzi» ¹³ – eppure non sono sicuro che quest'obiezione, se pensata sino in fondo, non rappresenti di fatto una revoca della libertà. Eliezer Berkowits sostiene all'incirca la tesi secondo cui non sempre Dio può intervenire quando gli uomini abusano della loro libertà:

¹¹ *Ibidem*, pp. 639, 640.

¹² *Ibidem*, p. 147.

¹³ H. LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, p. 201.

«Se l'uomo deve esistere, Dio deve aver pazienza con lui ... Mentre (tuttavia) si mostra indulgente con gli empi, deve distogliere lo sguardo dai martoriati, i quali lo invocano nei loro tormenti ... Perciò, la nostra conclusione è: chi pretende giustizia da Dio, deve rinunciare all'uomo; chi attende da Dio, invece della giustizia, amore e misericordia, deve rassegnarsi a soffrire. Lo si può definire il dilemma divino».¹⁴

Tuttavia, Berkowits parla anche della presenza storica di Dio, e il mio intento è molto simile: se Dio ha corso realmente il rischio di una storia della libertà, diventa imprescindibile la testimonianza della partecipazione di Dio, pur senza ingerenze, altresì di un suo coinvolgimento nella sofferenza di cui la storia è carica, ed anzi di una sua esposizione a quella sofferenza. Più del pericolo di antropomorfismo, che è qui costantemente in agguato e che bisogna naturalmente tenere sotto controllo, temo le conseguenze rovinose dell'assioma dell'apatia per l'attuazione della fede e per la stessa «teodicea». In questo contesto, mi piacerebbe perfino aprire una riflessione sulla teologia trinitaria, ma (tanto per rendere la cosa più esplicita) non allo scopo di «superare in Dio» l'umana storia della sofferenza, il che equivarrebbe a trasfigurare, duplicare e magari eternizzare il dolore ignorandone il categorico non-dover-essere, quanto per sostenere il pensiero secondo cui Dio, per avvicinarsi amorevolmente agli uomini si è esposto per gli uomini allo loro stessa contraddizione (quindi alla sofferenza presente in loro e causata da loro) ed ha potuto farlo senza tuttavia inabissarsi ...

Non voglio dilungarmi ancora su questo tema, dal momento che siamo d'accordo sulla questione decisiva: la portata dell'argomento dell'affrancamento resta limitata. Anche quando ci si limita a chiedere come abbia potuto Dio permettere che la libertà divenisse colpevole, con questa semplice domanda lo si rende già responsabile del rischio che una storia aperta comporta – per non parlare della sua responsabilità per quel «mondo saturo di dolore» in cui la quantità smisurata di effettive tribolazioni supera ogni possibile misura della colpa umana. Le punte più estreme che io conosca della questione della teodicea insistono sul tormento già patito quale istanza decisiva di giudizio. «Rammenta», afferma lapidario Georg Büchner, «perché io soffro? Questa è la roccia dell'ateismo. Il più piccolo trasalimento del dolore, se pur solo in un atomo, produce un laceramento della creazione, da cima a fondo».¹⁵ Anche Camus trae

¹⁴ E. BERKOVITS, *Das Verbergen Gottes*, pp. 64 ss.

¹⁵ G. BÜCHNER, *Teatro*, p. 54.

dalle sofferenze della creazione la conseguenza che sarebbe forse «val meglio per Dio che non si creda in lui».¹⁶ Ivan Karamazov si spinge fino a farne un'obiezione contro la possibilità espressamente affermata che Dio stesso voglia asciugare le lacrime. Non solo egli cerca di strappare al fratello l'ammissione che ogni armonia futura non vale le lacrime di un solo bambino torturato a morte, ma rende aporetica pure la prospettiva di una punizione compensatoria e quella di un possibile compimento: «cosa può rimediare qui l'inferno ... Eppoi, che bella armonia, se ci sarà l'inferno!» Inoltre, egli aggiunge al motivo dell'impossibilità di risarcire il dolore quello dell'inconciliabilità della colpa: se pure il bambino perdonasse il proprio torturatore, la madre non ha il diritto di farlo, non oserà perdonare al carnefice, in nessun caso.¹⁷

In conclusione, per coloro che non hanno né la capacità né la voglia di argomentare – quanto viva e quanto profonda deve essere la loro speranza perché essa possa resistere a tali obiezioni? Una volta Leibniz ha osservato che non credere che questo sia il migliore dei mondi possibili rappresenta una mancanza d'amore verso Dio.¹⁸ In quest'osservazione trovo comunque giusta l'idea che sia ancora assolutamente necessaria una giustificazione per le assurde sofferenze patite e che, in ogni caso, al credente non resti che sperare in Dio. È assurdo, infatti, puro arbitrio, pensare che tutto sia andato così com'è andato e che non potesse essere altrimenti, non senza la sofferenza – come potrebbero gli uomini aver fiducia in Dio?

In teoria, gli uomini potrebbero essere superiori ad un Dio che fosse meno che morale – Ernst Bloch ha ostinatamente riproposto tale argomento in relazione alla moralità di Giobbe e all'umanità di Gesù. Bisogna dunque disperare della possibilità di ottenere da Dio una dimostrazione che convinca a tal punto del suo amore da ottenere la comprensione degli uomini o almeno la libera accettazione di tutti coloro che hanno sofferto ingiustamente? Infine, ciò non deve valere anche per gli altri, per i colpevoli? Certo: nessuna conciliazione senza giustizia, nessuna giustizia senza giudizio, nessun giudizio senza il dolore bruciante di quella verità che ci è richiesta. Ma non abbiamo forse il diritto (come afferma Herbert Vorgrimler) di sperare da Dio «che egli alla fine non lasci trionfare

¹⁶ A. CAMUS, *La peste*, p. 122.

¹⁷ F.M. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, p. 328.

¹⁸ W, p. 194.

i carnefici sulle vittime pur salvando tutti a sé»?¹⁹ Una conciliazione solo parziale non sarebbe per la sua volontà salvifica uno scandalo e per i salvati una ferita perenne? Il diritto di perdonare non spetta solo a Dio, anche le vittime dovrebbero volerlo. Solo così è rispettata la dignità della loro libertà offesa. Le vittime restano (con un'espressione di Kierkegaard) «istanza intermedia, legittima e impossibile a ignorarsi». ²⁰ Non bisogna forse ugualmente credere che l'amore di Dio sia capace di renderci capaci di tale conciliazione? E questa non ha forse una dignità superiore rispetto all'irreversibilità della colpa di Ivan? Tutte queste speranze le associo alla domanda (che tu hai ricordato) che Guardini aveva intenzione di rivolgere a Dio dopo la propria morte, una domanda per la quale egli si attendeva evidentemente una risposta: «Dio, perché per ottenere la salvezza si è dovuti passare attraverso le più spaventose aberrazioni, la sofferenza degli innocenti, la colpa?»

La speranza contenuta nella domanda di Guardini ed il biasimo contenuto nella risposta di Ivan Karamazov esprimono l'alternativa cui ci mette di fronte – per come l'intendo io oggi – la trasformazione della problematica della teodicea dopo il fallimento della teodicea umana, un'alternativa che come interroganti ci coinvolge in maniera da trasformarci in interrogati: se noi ancora confidiamo nell'amore di Dio quanto alla possibilità di giustificarsi e di ottenere piena adesione oppure, richiamandoci al motivo dell'impossibilità di risarcire la sofferenza e dell'inconciliabilità della colpa, vogliamo considerare tale possibilità come già definitivamente decisa in senso negativo. Le due opzioni dovranno dimostrare la loro legittimità, anche in senso pratico: l'opzione della fede davanti agli argomenti della critica della religione, l'opzione ateistica di fronte ad una questione altrettanto cogente, se cioè si possa vivere con la prospettiva di un'ingiustizia definitiva e dell'annientamento finale senza abbandonare i sofferenti all'oblio e all'indifferenza. In entrambi i casi – e tu ce lo hai ricordato – «le vittime hanno l'ultima parola»: e questo è certamente vero da un punto di vista morale, ma – come conferma Mt 25 – anche dal punto di vista religioso.

Vorrei trattare ancora un ultimo aspetto del problema, almeno in forma di accenno, inserendo un ultimo cambiamento di prospettiva. Quando trent'anni fa lessi Camus e discussi per la prima volta di

¹⁹ H. VORGRIMLER, *Der Tod im Denken*, p. 93.

²⁰ S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, p. 568.

teodicea con i miei compagni di classe, mi imbattei in una frase di Péguy²¹ che non ho mai scordato: «Dio ci ha dato speranza. Ha cominciato ... Lui ha sperato in noi, si dovrà forse dire che noi non speriamo in lui?»

Una speranza fondata nel ricordo e nell'attesa di promesse inevase, una speranza che si macera nel pensiero dell'incomprensibile e dell'inaccettabile – è questo che ci ha permesso di non perdere Dio e a Dio di non perdere noi. Una simile speranza rende felici? Israele era forse felice di Jaweh, e Gesù lo era di suo padre? La religione rende felici? Assicura un'identità? Seda l'angoscia? A volte, Baptist, credo di capire a cosa vuoi alludere con tali domande, e ti do ragione. Noi stessi siamo la domanda cui sarà data una risposta solo se Dio per davvero e per tutti porterà a compimento il progetto per cui ci ha creati. Fino ad allora anche l'identità è possibile solo nel modo della speranza. Restano la tristezza, il dubbio, la mancanza, il rifiuto caratteristico dell'oblio, e la paura. Ma restano anche la forza e la resistenza della speranza. Forse perfino la speranza che la paura cesserà un giorno di essere la legge suprema della vita e che noi saremo liberi di fare ciò che gli uomini possono e devono fare ...

Mi fermo qui. Sarei lieto di ricevere, Baptist, un tuo parere su queste mie riflessioni. Ho forse frainteso le tue intenzioni, confondendole con le mie in una maniera che ti risulterà inaccettabile? Oppure, davanti al correttivo che la tua teologia intende essere («virtuosamente unilaterale», come affermi con Kierkegaard), mi sono solo rifugiato di nuovo in ciò che mi è familiare senza aver compreso l'essenziale del tuo discorso?

²¹ C. PÉGU, *Il portico del mistero*, p. 165.

Segnavia per una cristologia dopo Auschwitz

Caro Tiemo! Non è facile per me redigere un «commentario» alle tue tesi per una cristologia dopo Auschwitz come quello auspicato dai curatori di questo volume. Infatti, conosco la distanza critica da cui tu consideri il modo in cui mi occupo di cristologia e di teologia in generale. Si tratta di una distanza che ora, sebbene io preferisca soffermarmi su ciò che ci unisce, probabilmente finirà con l'aumentare. A ciò si aggiunge la difficoltà pragmatica rappresentata dal fatto che le tue tesi pur nominando le condizioni e le esigenze di una cristologia dopo Auschwitz e pur rimarcando con insistenza le tue opzioni fondamentali, non delineano nessun percorso per lo svolgimento del compito cristologico. Pertanto, non mi è sempre chiara la portata effettiva di tali esigenze e la loro rilevanza specifica per il lavoro dogmatico. Intendo perciò provare a mediare le direttive delle tue tesi con i requisiti che io ritengo essenziali per un progetto cristologico, e lasciare poi a te il giudizio se ed in che misura io mi muova ancora sulla traccia della tua intenzione principale. Non potendo affrontare tutti i punti, mi limiterò a quelli che ritengo decisivi, arrischiandomi a farlo nella forma di una lettera di risposta la cui spontaneità non è compromessa dall'articolazione in tesi: senza una garanzia scientifica, dunque, e senza un preciso riferimento bibliografico alla discussione in corso. Anche la mia risposta dovesse risultare troppo apologetica e tradizionale per incontrare il tuo favore, credo che almeno non si possa sostenere che mi sono sottratto completamente alle questioni che animano il tuo lavoro. Se, poi, tu ritrovassi in quanto leggi una certa ricezione delle tue riflessioni e, da parte tua, fossi anche disponibile a recepire alcune richieste, avremmo praticato

Il presente contributo è stato originariamente pubblicato in J. MANEMANN - J.B. METZ (edd), *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluss an Thesen von Tiemo Rainer Peters*, Münster 1998, pp. 135-146, con il titolo *Wegmarken zu einer Christologie nach Auschwitz*.

in parte quella colleganza che il progetto cui ti sei votato impone a tutti noi teologi. Le questioni che muovono il tuo lavoro, infatti, non possono essere solo tue.

1. Inizio con una dichiarazione piuttosto personale. È vero che solo di rado pronuncio la parola «Auschwitz». Non riesco a parlare di ciò che quel nome suscita in me: orrore, vergogna e indignazione, ma anche, involontariamente, lo stimolo di una preghiera muta e perplessa. Mio padre mi ha parlato (ancora con troppa indulgenza, è vero, sebbene in maniera più trasparente dei genitori dei miei amici) molto presto dei delitti compiuti dai tedeschi contro il popolo ebraico. Né ho mai dimenticato il rapporto su *Lo Stato delle SS* di Eugen Kogon, che lessi nel 1956 all'età di quindici anni e che feci fatica a terminare. Questo libro (insieme alla lettura di Camus e di alcuni altri) ha messo fine alla fede della mia infanzia e della mia giovinezza; ci sono voluti anni prima di toccare nuovamente terra. Il mio problema diventò la speranza, una speranza che potesse essere ancora possibile ed onestamente sostenibile. Quale istanza contro la fede, il pensiero di Auschwitz esercita su di me un'influenza così forte da risultermi insopportabile, pur sapendo che proprio nella fede devo sopportare! Siete stati tu e Baptist a rinviarli al significato cristologico di Auschwitz. La mia unica speranza è che la mia teologia, almeno, non contraddica quel significato. Resta tuttavia la mia difficoltà a parlarne. Quel ricordo non è il fondamento portante della fede. Esso può essere un argomento per la fede solo se e nella misura in cui la fede ci rende capaci di un ricordo che per noi è un dovere morale. Se lo si considera invece come una prova cui è stata sottoposta la fede, quel ricordo finisce per rappresentarne solo la lesione: la sua estrema contestazione, la sua ferita aperta, il suo opprimente contrappeso.

2. «Auschwitz è incomprensibile» – concordo anch'io, come te, con Dolf Sternberger. Ogni pensiero che si azzarda ad «elaborare o inquadrare speculativamente» la catastrofe, trova il proprio orientamento nel categorico non-dover-essere dell'orrore accaduto. Si tratta della medesima evidenza morale che segna i limiti della volontà di comprensione psicologica e di spiegazione sociologica e che parimenti interrompe l'oggettivazione storiografica tesa a naturalizzare l'accaduto e a scalzare il ricordo. Tutt'altro che screditato da Auschwitz, s'impone in modo più urgente di prima un pensiero capace di radicarsi effettivamente nell'esperienza del dovere morale

incondizionato (concretamente: nel riconoscimento dell'Altro) e di riconoscersi vincolato a quell'esperienza in tutto ciò che ha da dire. Un pensiero che, inoltre, in quanto moralmente obbligato, cerchi di far chiarezza su sé stesso per poter intervenire con argomentazioni cogenti nel conflitto sui criteri di valore.

3. In maniera altrettanto decisa, condivido il tuo rifiuto delle tendenze «ad interpretare Auschwitz in senso cristologico e ad imporgli una sovrastruttura teologica». Ed è, di nuovo, anzitutto il rispetto per le vittime a proibirlo. Ciò rappresenterebbe, tuttavia, un errore anche dal punto di vista teologico: la storia che ha luogo tra Dio e gli uomini presuppone il suo ineliminabile correlato. Questa storia non va intesa come un accadere in Dio, né è possibile stabilire un collegamento immediato tra la morte di Gesù e quella di coloro che sono stati assassinati ad Auschwitz. Anche la dedizione estrema di Dio quale i cristiani riconoscono nell'azione, nella morte e nella resurrezione di Gesù, non risolve la questione della teodicea, ma la rende forse ancora più drammatica. La questione resta però viva, in questo modo, come questione rivolta a Dio. Non vi si trova, infatti, una spiegazione dell'abissale corso della storia, ma la speranza in grado di contrastarvi la disperazione. La vera disperazione consisterebbe nel considerare definitivo l'annientamento dei morti (l'inutilità delle loro urla), e cioè di fatto nel doverlo sancire.

4. La possibilità di una cristologia dopo Auschwitz presuppone che la sua pretesa di verità non si basi sulla credibilità dei cristiani, ma su quell'evento rispetto al quale la loro fede in Cristo è solo una risposta. Diversamente, la loro colpa nei confronti degli ebrei avrebbe *eo ipso* annientato anche ogni pretesa di validità della loro verità di fede. Tuttavia, poteva accadere ed è effettivamente accaduto che i cristiani, abusando di questa verità, la sfigurassero fino a rovesciarne radicalmente il senso. I cristiani sono cioè diventati colpevoli della propria stessa verità dal momento in cui la loro cristologia «ha funzionato oppure è stata resa funzionale come punta avanzata dell'antigiudaismo». Fare le dovute distinzioni – in questo io vedo il compito proprio di quella «cristologia critica» che tu invochi: avviare una revisione degli «stereotipi teologici e religiosi dell'antigiudaismo» con cui la fede in Cristo ha perduto la propria innocenza morale e politica. In molti punti (soprattutto a proposito del teorema della sostituzione e dell'accusa nefasta di deicidio), l'urgenza di tale compito pare così evidente da non

doverne discutere oltre. Tuttavia, sono alle prese con una difficoltà che riesco a superare a fatica: a volte il solo tentativo di definire la particolarità della fede cristiana e di darne ragione incorre nel sospetto di antiggiudaismo. Questo è il punto su cui ho bisogno di fare chiarezza e su cui, in tutta onestà, cerco aiuto: che significa «antigiudaismo»? E come è possibile una cristologia che non dia più adito a tale accusa? Rivolgo perciò a te la preghiera di esaminare quanto segue in quest'ottica e di non tacermi il tuo giudizio.

5. La cristologia, si legge nella tua quarta tesi, «non vuole in origine altro che fare luce sul Dio d'Israele. Non revocarlo, ma spiegarlo». E se l'espressione «spiegare» appare ancora bisognosa di spiegazioni, nella decima tesi ti dai cura di precisare che «ogni cristologia trae alimento dalla coscienza che in Gesù Cristo è accaduto qualcosa che proviene in via definitiva da Dio e che questa circostanza ha da ultimo trovato conferma nella resurrezione». Posso allora contare sul tuo assenso se interpreto la relazione tra la fede in Dio dischiusa da Gesù Cristo e quella ebraica come un rapporto di determinazione – in tal senso la fede israelitica risulterebbe approfondita, non sarebbe abbandonata o «revocata», bensì presupposta e conservata? Il diritto di un tale approfondimento (e tanto più di un approfondimento «definitivo») si basa sull'auto-determinazione di Dio stesso per noi, sul fatto dunque che in Gesù Cristo effettivamente «è accaduto qualcosa che proviene in via definitiva da Dio». Intendo precisamente questo quando (con maggiore precisione contenutistica) definisco la vita e il destino di Gesù come la forma definitiva (sul piano infrastorico) della dedizione all'uomo del Dio di Israele e quando, a mo' di enunciato fondamentale della teologia cristiana, affermo che il significato essenziale della storia di Gesù consiste nel fatto di essere la dimostrazione (attuata nell'evento definitivo di rivelazione) dell'amore privo di esitazioni che Dio prova per gli uomini. Da parte mia, adesso, occorre specificare il senso di questo discorso in rapporto al nostro tema.

6. Anzitutto, per quel che riguarda la fondazione del mio «enunciato fondamentale», a mio giudizio questa può aver luogo senza accenno alla fede ebraica. Non vi si trova infatti alcuna contrapposizione alla fede ebraica, piuttosto ci si riferisce positivamente alla originarietà (e all'indisponibile libertà) dell'evento cristologico e della sua autorizzazione divina: visibile nell'assunzione attuale di Gesù, nel proprio agire, dell'amore incondizionato

e misericordioso di Dio, assunzione che ebbe conferma con la sua resurrezione e che fa anche della sua morte una manifestazione di quell'amore che lui stesso ha presentificato (cioè della sua irrevocabilità e della sua disponibilità al perdono, senza riserve). Ma rivendicare l'«originarietà» di tale avvenimento (e tanto più affermarne il carattere definitivo) non implica già – tale è l'obiezione che è lecito attendersi – se non proprio una contrapposizione con la fede ebraica, l'idea di una superiorità della fede cristiana? Non risulterebbe con ciò dimostrato il fondamentale tratto anti giudaico della teologia cristiana? Qui sta la principale difficoltà che mi assilla. Fondamentalmente, tuttavia, si dovrà pur ammettere come all'inviolabile libertà e all'inesauribile potere d'innovazione del Dio di Israele appartenga la possibilità di produrre delle innovazioni secondo il proprio volere (e secondo la fedeltà al proprio volere). In nessun caso il comportamento dell'uomo corrispondente alla gratuità di tale agire consisterà nel sentirsi autorizzati ad un qualche «atteggiamento ostentatorio e comparatistico».

7. Del resto, vedo nel fondamentale bisogno di legittimazione e nell'ambiguità umanamente irrisolvibile dell'autorità divina che Gesù rivendicava a sé uno dei principali motivi che rendono impossibile, dal punto di vista teologico, il diritto di condannare gli ebrei che si sentirono offesi dalla figura di Gesù. Voglio dire che (ed ogni impostazione cristologica «dal basso» dovrebbe parlarne chiaramente) – giudicato da una prospettiva umana – la costellazione evocata da Gesù con la rivendicazione a sé dell'autorità divina, più che in termini morali, può essere giudicata tragica. La sua chiarificazione definitiva (tanto più una chiarificazione valutante) richiederebbe un livello di riflessione che ci è precluso. Che un uomo si presenti (concretamente) come luogo della presenza di Dio (di quel Dio che si è deciso nella sua libertà) – non doveva forse effettivamente suonare come una bestemmia, un'usurpazione delle prerogative divine, come un equipararsi a Dio?¹ E quando Paolo, in Rom 9,32 ss., parla della «pietra d'inciampo» che Gesù (ovvero il Crocifisso risorto) è diventato per gli appartenenti al suo popolo proprio a causa della loro ostinata fedeltà al Dio dell'Alleanza – non implica forse ciò (ed indipendentemente dal motivo problematico della predestinazione e dell'ostinazione) una responsabilità di Dio

¹ Cfr. Mc 2,7; Gv 5,18; Mt 11,6; Lc 12,8 ss.; Mc 14,62 ss.

per aver posto in essere tale «pietra d'inciampo»? Naturalmente, questi punti andrebbero considerati in maniera molto più approfondita di quanto è possibile fare in questa sede – ho voluto fare anche solo accenno a tale problema poiché la scomparsa delle tradizionali accuse rivolte agli ebrei dai cristiani va attribuita alla loro coscienza sporca (per davvero sporca!), ma non implica una revisione teorica oppure il superamento di quel fondamentale atteggiamento di ostilità.

8. La fede nell'evento cristologico e nella sua origine divina trova la sua condizione di possibilità ed il suo fondamento in quell'evento stesso: nella sua determinazione sufficiente (aspetto teologico fondamentale), costituita da ciascuno dei suoi momenti (annuncio, morte e resurrezione di Gesù), e nel carattere incondizionato della salvezza in esso offerta (aspetto soteriologico). Solo così fu pensabile che i pagani, senza diventare (senza poter diventare) prima ebrei, potessero comprendere e accettare il significato della donazione di Dio in Gesù Cristo per loro, ed entrare in comunione con il Dio dell'alleanza di Israele. Tuttavia, ciò implica che per loro il significato soteriologico della Thorà passa in secondo piano in favore della fede corrispondente all'evento cristologico, e cioè assume in esso una posizione mutata. Pure, anche questo pensiero non è utilizzabile come «argomento dell'esclusività» in relazione alla via cristiana della salvezza, né significa che i cristiani «fondamentalmente non abbiano più bisogno del popolo e dell'alleanza di Dio con Israele». Infatti, attraverso l'evento cristologico, la fede di Israele viene ulteriormente approfondita e, pertanto, presupposta e rinvigorita in maniera tale da presentarsi come la radice da cui trae alimento anche la fede dei cristiani. Non ho bisogno di enumerare qui tutti gli elementi comuni reperibili fino alla costituzione dell'identità cristiana. Tu sottolinei giustamente il sapere (impareggiabile nell'ambito della storia delle religioni) di ebrei e cristiani intorno all'opzione del loro Dio per gli umili e i poveri: «La sua vicinanza ai piccoli, la sua tendenza verso il basso». Ma ne fa parte anche la fondamentale e altrettanto specifica comprensione dell'uomo, del mondo, del tempo e della storia che, proprio attraverso l'influsso esercitato dalla storia religiosa di Israele (ed in chiara dipendenza dalla sua coscienza di Dio), è diventata la segnatura fondamentale anche delle enunciazioni cristiane di fede. Si tratta di una comprensione la cui difesa – anche nel discorso filosofico – di fronte all'imperversante mentalità postmoderna e

all'inflazione di un pensiero mitico neopagano diventa un compito teologico-fondamentale (e al contempo pubblico e umano) sempre più urgente.

9. L'indissolubile vincolo della fede cristiana con quella ebraica si manifesta nella maniera più efficace nel permanente significato criteriologico delle promesse di Israele per la soteriologia cristiana. Infatti, quando Paolo di Gesù Cristo, il «sì realizzato» di Dio, afferma: «in lui c'è stato il sì. E in realtà tutte le promesse di Dio in lui sono divenute 'sì'» (2Cor 1,19 ss.), egli certamente non afferma che attraverso Cristo – per dirlo con una definizione propria del trionfalismo cristiano – «tutto è compiuto». Se è vero che soprattutto la rivelazione del Crocifisso risorto ha confermato (e per i cristiano-pagani in generale fondato) la speranza ebraica nella resurrezione che quella rivelazione, allo stesso tempo, esigeva come presupposto per la propria comprensione, nondimeno la promessa che ha inizio con questo individuo non è già la redenzione reale del mondo e della storia che, secondo l'attesa ebraica, si collega alla venuta del Messia. Come tu sai (e come io stesso ho già spesso ampiamente argomentato),² per rendere giustizia alle legittime obiezioni ebraiche contro la predicazione cristiana del Messia e per correggere i malintesi causati da questa adopero la distinzione tra definitività e compimento della redenzione (o meglio: della rivelazione di Dio agli uomini). Infatti, questa distinzione – sviluppata con categorie tratte dalla teoria della libertà e del simbolo – permette di determinare contenutisticamente il «già» del «non-ancora» e il «non-ancora» nel «già»: permette, altresì, di comprendere l'annuncio, la morte e la resurrezione di Gesù come la forma di rivelazione adeguata al carattere incondizionato dell'amore di Dio (perché storicamente ormai incontestabile e, pertanto, impareggiabile), permette di definirla in tal senso come «de-finitiva» e di parlare addirittura della presenza di Dio stesso nella presenza reale del suo amore incondizionato. Allo stesso tempo e d'altro canto però – per quel che concerne la realizzazione temporale, che è sempre e solo simbolico-finita, di ciascuna affermazione incondizionata di libertà – tale distinzione obbliga a considerare la promessa di fedeltà attestata

² In maniera più dettagliata in Th. PRÖPPER, «*Daß nichts uns scheiden kann von Gottes Liebe ...*». Ein Beitrag zum Verständnis der «Endgültigkeit» der Erlösung, in A. ANGENENDT - H. VORGRIMLER (edd), *Sie wandern von Kraft zu Kraft*, Kevelaer 1993, pp. 300-319; trad. it. *supra*, parte I, cap. III.

in questa prestazione definitiva dell'amore di Dio in quanto non ancora adempiuta ed a giudicare il suo adempimento di fronte alla mancanza di salvezza perdurante del nostro mondo e della storia in quanto non ancora perfetto. Ci obbliga, perciò, a contrastare ogni concezione soteriologia in cui la coscienza escatologica di Israele risulti disattivata. Per l'attuazione della fede cristiana, la «validità definitiva» così intesa significa che i cristiani, in tutto ciò che iniziano e tentano di portare a compimento, possono contare sull'amore incondizionato di Dio, sulla sua inesauribile disponibilità al perdono e sulla sua lealtà immortale. La validità definitiva significa inoltre che, sebbene ancora manchi la completa realizzazione di quell'amore, fin da adesso non c'è situazione alcuna in cui essi debbano credersi separati dall'amore di Dio (Rom 8,38 ss.). Valorizzare nella coscienza attuale proprio questa direttiva per la fede con tutto il suo potenziale di liberazione e di critica, è questo che avverto come il dovere genuino (e indispensabile) della teologia cristiana, e contemporaneamente come il suo ufficio specifico inteso all'umanizzazione di quei rapporti spietati e avviliti che caratterizzano una società come la nostra, sempre più ripiegata su se stessa. Frattanto, non trascuro né sminuisco l'assoluta cecità con cui il trionfalismo soteriologico cristiano, che ha potuto conservarsi storicamente solo al prezzo di una interiorizzazione della redenzione, si sia sottratto proprio alla sua responsabilità nei confronti della storia reale. Rispetto a questa tentazione addirittura costitutiva della fede cristiana a diventare «ideologia del compimento» (Bloch), si può perfino riconoscere la sua dipendenza fondamentale dalla vivente testimonianza ebraica di fede nel fatto che la fede cristiana è da questa ostinatamente rinviata – quasi come una spina nella carne – al carattere irredento del mondo. Nonostante ciò, non mi spingerei fino ad ipotizzare una complementarietà delle vocazioni nell'ambito della storia della salvezza: in primo luogo, perché una simile speculazione storico-teologica sarebbe per noi inaccessibile e la sua prospettiva immodesta, ed in secondo luogo, perché essa con la sua subordinazione funzionale tende a fissare il contenuto della fede ebraica e di quella cristiana in termini riduttivi, e soprattutto a ledere l'autonomia dell'autocomprensione ebraica.

10. La questione già sfiorata, per me assillante, del carattere (magari essenzialmente) anti-giudaico della teologia cristiana dovrebbe essere decisa, a mio giudizio, non – come tu dici, parimenti ricusandolo – attraverso un esercizio di teologica «rinuncia

al possesso», ma in base alla sua capacità di riconoscere con onestà il percorso proprio di Israele verso la salvezza e così di motivare in maniera efficace sul piano teologico la comunanza di percorso della fede ebraica e di quella cristiana – in conformità con il vincolo che lega entrambe alla comune radice. Quali possibilità e quali compiti implica questo comune essere-in-cammino è questione per la quale dobbiamo accontentarci qui di quanto già precedentemente accennato (e affermato, ancorché in maniera piuttosto implicita). Per quanto concerne la questione fondamentale del riconoscimento del peculiare percorso di salvezza di Israele, tuttavia, s'intende che essa – nella misura in cui sono proprio i cristiani ad essere in debito di un chiarimento – può trovare una risposta solo sulla base delle sue premesse teologiche: nel quadro di una teologia cristiana dell'ebraismo, dunque, che non si arroghi però alcun potere di definizione in merito all'autocomprensione della fede ebraica. Penso che un tentativo siffatto possa mettere capo alla questione se e come la visione del cristianesimo, spesso espressa da parte ebraica, come apertura dell'alleanza del Padre e del Figlio per il mondo delle nazioni possa essere riformulata in una prospettiva cristiana. Purtroppo, non posso qui dilungarmi sulle possibili direttive offerte da Paolo con le riflessioni, lette e rilette, di Rom 9-11: né sul motivo della «pietra d'inciampo», il quale (come si è già avuto modo di accennare) sottrae alla nostra competenza giudicante la questione della colpa (e anche indipendentemente dal concetto problematico di ostinazione), né sulle affermazioni ad esso intrecciate sul nesso (fattuale) che Paolo stabilisce tra l'elezione (irrevocabile) e la disobbedienza di Israele, tra la misericordia di Dio per i pagani (disobbedienti) e la sua misericordia finale per tutti – affermazioni che non si possono consolidare in una teoria storico-teologica sul corso necessitato del divino piano di salvezza, in una teoria cioè in grado di dar conto dialetticamente dei fatti della storia della salvezza. Affermazioni che mettono in evidenza, con un'urgenza ancora maggiore, il vantaggio fondamentale che i cristiano-pagani hanno ricavato dalla storia dell'elezione di Israele e, parimenti, il vantaggio comune per loro e per gli ebrei derivante dall'iniziativa soteriologica intrapresa da Dio con Gesù Cristo. Quanto al mio problema di fondo, tuttavia, è degno del più grande interesse³ il

³ Della prospettiva accennata nello sviluppo successivo dell'argomentazione sono debitore a M. THEOBALD, *Kirche und Israel nach Röm 9-11*, in «Kairos», NS, 29 (1987), pp. 1-22.

fatto che l'argomento impiegato da Paolo, quello secondo cui Dio venendo meno alle promesse fatte ai padri sarebbe divenuto infedele a sé stesso e alla sua stessa parola e il suo agire sarebbe divenuto contraddittorio, non interviene successivamente con una funzione integrativa. Piuttosto, e proprio perché si sforza di comprendere concretamente l'irrevocabile elezione di Israele in rapporto al diniego opposto dallo stesso Israele al vangelo di Gesù Cristo, fin dal principio Paolo collega tale argomento, la cui validità resta, alla dottrina della giustificazione per sola grazia libera, incondizionata e sovrabbondante di Dio, e cioè al centro della sua teologia, ed il collegamento che egli istituisce è così stretto che quell'argomento – corroborato dalla dottrina – è dischiuso in tutta la sua concreta portata risultandone conseguentemente l'annuncio della salvezza di tutto Israele nell'incontro con il Cristo della Parusia. Precisamente perché considerava il vangelo di Gesù Cristo, il quale è morto per tutti, come la definitiva offerta di salvezza da parte di Dio e il Crocifisso risorto come il Messia di Israele e il Signore di tutte le nazioni (10,4,6-13; 1,3-5; 9,5), Paolo potette e dovette aspettarsi dalla sua Parusia il fedele adempimento delle promesse di Dio per tutto Israele. Ma proprio per questo egli potette e dovette riconoscere ad Israele un cammino autonomo ed inconfondibile che procede anch'esso verso l'incontro salvifico con il Cristo. E noi oggi sappiamo che si tratta di un cammino che spetta agli ebrei stessi di comprendere nella sua particolarità, a partire dai presupposti che sono loro propri, tanto più che noi – trovandoci in una situazione completamente differente da quella che doveva fronteggiare Paolo – non abbiamo più alcun motivo di sondare il senso di questa particolarità primariamente, o addirittura esclusivamente, a partire dal rifiuto di Israele verso il vangelo di Gesù Cristo. Mi piacerebbe sapere se una tale prospettiva ti sembra sufficiente, Tiemo – essendo pur sempre fondata in termini cristologici. La verità del vangelo di Gesù Cristo e della grazia escatologica che s'incontra attraverso di lui non può essere confiscata dai cristiani e dalla Chiesa, né la sua validità può dipendere da loro. Quella verità spezza e impedisce ogni esclusivismo escatologico e ci offre la possibilità di affermare, dal centro della nostra fede, la particolarità del cammino di salvezza sul quale sono avviati gli ebrei nella loro fedeltà al dono salvifico della Thora.

11. Non mi sono ancora addentrato nel vero e proprio svolgimento della cristologia e, specialmente, del suo sviluppo dottrinario

nella Chiesa antica – e ciò semplicemente perché il risultato di questa esposizione (unità d'essenza di Gesù con Dio e dottrina trinitaria) presenta in una forma esplicita e fissa in maniera dolorosa le differenze di contenuto con la fede ebraica, differenze di contenuto che appaiono radicali (forse perfino insormontabili e, dunque, solo passibili di sopportazione), pur non potendo essere definita propriamente (nel senso descritto) anti giudaica nella sua intenzione fondamentale – se si accetta l'«enunciato fondamentale» della teologia cristiana che è stato proposto. Infatti, quell'enunciato, l'assunzione dunque della storia di Gesù come la dimostrazione definitiva dell'amore del Dio di Israele per gli uomini (e poi la presenza di Dio nell'amore incondizionato presentificato da Gesù), implica l'idea di un'auto-rivelazione di Dio e perciò (esattamente come il concetto della sua autodeterminazione definitiva per gli uomini nella figura storica di Gesù) la conseguenza che non appena venga posta la questione dell'essere e dell'essenza di Dio, non le si possa «chiarire» e «spiegare» senza ricorrere al suo essersi oggettivato in maniera determinata attraverso Gesù Cristo (sebbene anche la metafora della «inabitazione», da te ricordata, necessiterebbe se non altro di ulteriori specificazioni). Senza poter sviluppare l'intera problematica,⁴ vorrei solo dire che considero legittimi ed irreversibili (e naturalmente anche bisognosi di verifica) i risultati della cristologia della Chiesa antica, e ciò esattamente nella misura in cui essi occorreano alla fede nella rivelazione di Dio in Gesù Cristo, coincidente con la sua azione «definitiva» di salvezza, per essere preservata e mantenuta nel pensiero. Il prezzo inevitabile da pagare era l'impiego dei mezzi di quel pensiero cui occorreva fare ricorso (come già era accaduto per Filone, l'ebreo della diaspora) se non si voleva eludere la sfida della razionalizzazione della propria fede allo scopo di renderla accessibile a tutti e del confronto con l'antica comprensione filosofica di Dio. Si trattava, infatti, di un pensiero che si accordava solo in parte con la segnatura ebraica fondamentale degli enunciati cristiani di fede, e soprattutto di un pensiero cui era costitutivamente preclusa la professione di fede nella potenza creatrice sovrana di Dio, nella sua libera capacità

⁴ Cfr. però *supra*, parte I, capitolo I; per quanto riguarda la problematica ermeneutica affrontata nelle seguenti riflessioni, si veda anche G. ESSEN - Th. PRÖPPER, *Aneignungsprobleme der christologischen Überlieferung. Hermeneutische Vorüberlegungen*, in R. LAUFEN (ed), *Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi*, Paderborn 1997, pp. 163-178.

storica e nella sua personale capacità relazionale. Tanto più bisogna riconoscere che la cristologia patristica, quando realizzò grazie ad Ario e ad Apollinare (e ad alcuni altri poi) quanto si fosse impigliata nella trappola dell'ellenizzazione, prima ha tentato con Nikaia di aprire il concetto ermetico medio-platonico di Dio alla possibilità della sua rivelazione storica e poi – ciò che più conta per te –, sulla strada per Calcedonia, la strada di una «ellenizzazione inversa» (A. Grillmeier), domò la potente tendenza a trasformare il mediatore tra Dio e gli uomini in un ibrido umano-divino. Pure, nonostante queste ed altre notevoli correzioni, non è riuscita a trasformare la filosofia antica, così adattata, in una forma di pensiero consistente adeguata alla fede biblica. Tragico resta per sempre anche il fatto che con il precoce fallimento di una rispettosa convivenza fra la tradizione ebraica e quel cristianesimo che si andava includendo nella civiltà ellenistica, fu reciso il legame vivente con le radici ebraiche della fede. Ed è soprattutto vero che i risultati della riflessione cristologica, con il venir meno progressivo del ricordo di quel percorso che li aveva necessitati, tesero non solo ad una molteplice distorsione e ad una nuova mitizzazione, ma anche ad un impiego ideologico, e segnatamente antiggiudaico, in netta contraddizione con i principi e le azioni di Dio che avevano trovato espressione con Gesù. La conseguenza che si può trarre da tutto ciò, secondo me, coincide con l'esigenza di determinare il contenuto valido di quei risultati teorici attraverso un lavoro ermeneutico attento alla logica materiale della tradizione di fede fin dai suoi inizi, pazientemente espositivo e criticamente discriminante. Si tratta di riformularne il contenuto con l'ausilio di un pensiero adeguato alla fede biblica e, allo stesso tempo, filosoficamente sostenibile; di preservarlo a fronte della sempre possibile regressione della coscienza della fede e di valorizzarlo contro la cieca accomodazione di quella coscienza alle plausibilità di volta in volta dominanti. Non conta qui se si lavora o no con «concetti essenziali», ma con quali concetti: come potrebbe il Dio di Abramo, Isacco, Giacobbe (e di Gesù Cristo) – è un punto sul quale insistete tu e Eberhard Jüngel – «restare pensabile» anche altrimenti? Inoltre, non condivido neanche la severità con la quale ritieni di sottoporre a critica il motivo patristico della «divinizzazione»: nonostante la coloritura platonica, quel motivo potrebbe rendere coscienti del fatto che l'uomo già per la propria essenza creaturale fa esperienza di sé nella relazione con Dio e pertanto ha bisogno della donazione plenificante del suo amore anche

per poter essere solo uomo e non diventare inumano. Infine, per quanto riguarda le questioni «speculative» ereditate dal concilio di Calcedonia e rimaste aperte fino ad oggi, non adotterei un pensiero «dialettico» o «paradossale», perché troppo spesso – non mancano esempi storici – alla sua raccomandazione si è legata una rimozione dei problemi appena prospettati, se non un’immunizzazione della fede contro le pretese della ragione in generale. Visto che, come te, non mi aspetto nessun aiuto dalle categorie di provenienza greca, dovrei ora indicare la forma alternativa di pensiero da me favorita per fornire sul piano teoretico una chiave d’accesso al dogma cristologico. Ma questo sarebbe davvero – Fontane mi dispenserà – «un campo troppo vasto».

12. Ritorno, invece, sulla questione relativa al peso da attribuire alla riflessione cristologica. Infatti, di fronte ad una speculazione sempre più audace e autosufficiente, ed anche alla fissazione clericonevrotica su di un’ortodossia verbale «al 150 per cento», non posso che appoggiare il tuo deciso collegamento della cristologia alla prassi di fede. Ma non arriverei per questo a definirla una «scienza pratica», ne approfondirei piuttosto il nesso costitutivo col processo attraverso cui si tramanda la fede, processo la cui dimensione fondamentale deve essere proprio quella prassi impostata sulla verità della fede nella decisione della libertà e tesa a realizzare di volta in volta quella verità. Tale prassi, tuttavia, non sarebbe prassi di fede se essa non separasse da se stessa il proprio fondamento di possibilità e di orientamento – così come accade espressamente in quelle attuazioni temporali che sono il ricordo e l’attesa, e negli atti esistenziali della lode, del ringraziamento, della preghiera e del lamento. Dalla medesima differenza risulta anche il compito della teologia: mentre sostiene in maniera argomentativa, espone in maniera concettuale e tematizza in quanto tale la verità rivendicata ed affermata praticamente dalla fede, la teologia retroagisce – orientandola, sostenendola e criticandola – su quella prassi da cui essa stessa prende avvio restandovi dialetticamente relazionata. Mostrando la possibilità teorica della verità di fede e dischiudendone il significato umano, la teologia preserva il ricordo della fede, senza tuttavia poterlo surrogare e, tanto meno, poter garantire per quell’evento fondativo della fede, il quale può essere solo narrato. Allo stesso tempo, la teologia protegge (anche con gli strumenti del lavoro storico-critico) da quel processo di autonomizzazione della tradizione rispetto all’origine da testimoniare. Inoltre apre la fede

personale ed ecclesiastica, tendente a richiudersi su se stessa, alla coscienza del presente e la destina alla situazione storica data. In quanto cristologia in senso stretto, la teologia medita l'evento della rivelazione in riferimento a Gesù e alla sua unità con Dio, considera quell'avvenimento come l'esserci proprio di Dio per noi, e preserva il suo inesauribile significato. Allo stesso tempo, però, comprende che la verità di quell'evento può essere acquisita solo attraverso il percorso in cui questa è diventata realtà per noi: nell'adesione pratica alla nostra libertà, che significa di fatto conversione e che, in relazione alla nostra realtà per come essa è, implica la disponibilità all'imitazione di Cristo – «conversione alla croce». La mia speranza – dopo Auschwitz – è che attraverso questo percorso la fede cristiana si affianchi a quella ebraica.

Onnipotenza di Dio

1. Teologia biblica

L'Antico Testamento condivide con il proprio ambiente storico la persuasione che ogni accadere risalga ad un agire divino. Tuttavia, determinanti per la comprensione di Dio ivi sedimentata diventarono quelle azioni storiche che costituirono Israele in quanto popolo di Jhawe (Es 20,2). La più antica poesia canta Jhawe come eroico guerriero (15,21); la formula ricorda ciò che egli «con mano potente e braccio teso» ha fatto per Israele (Dt 4,34; 2Re 17,36), ed anche nomi antichi come «il Potente di Giacobbe», la «rupe d'Israele» o lo «scudo» mettono in risalto la potenza salvifica e fidata come attributo primario di Dio (Gen 15,1; 49,24; 2 Sam 23,3). Fu possibile pensare la sua onnipotenza, tuttavia, solo quando la tendenza, fondata nelle esperienze storiche e nella monolatria di Jhawe, ad estendere la potenza e l'autorità di Jhawe su tutti gli ambiti vitali e ben oltre Israele (Am 1 ss.; Is 7,18 ss.; Ger 27,6), eruppe in maniera decisa nell'esplicito monoteismo del Deuteronomio e del Deuteroinaia: «Jhawe è Dio e non ve n'è altri fuori di lui» (Dt 4,35). La sua unicità e grandezza incomparabile si manifesta nella sua potenza univer-

Il presente contributo è stato originariamente pubblicato come voce «Allmacht Gottes», in *LThK*, I, 1993³, pp. 412-417. Per un approfondimento del tema si rinvia a: K. BANNACH, *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes Bei Wilhelm von Ockham*, Wiesbaden 1975; K. BARTH, *Kirkliche Dogmatik (= KD)*, Zürich 1947-1970, II/1, pp. 551-685; T. BLATTER, *Die Macht und Herrschaft Gottes. Eine bibeltheologische Studie*, Freiburg i.Br. 1962; E. HAAG (ed), *Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel*, Freiburg i.Br. 1985 (trad. it. *Dio l'unico: sulla nascita del monoteismo in Israele*, Brescia 1991); H. JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, Frankfurt a.M. 1987 (trad. it. *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Genova 1997); E. JÜNGEL, *Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung* in H. DEUSER (ed), *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen Moltmann*, München 1986, pp. 265-275; W. KERN, *Zur theologischen Auslegung des Schöpfungsglaubens*, in *Mysterium Salutis*, II, pp. 464-544; *Theologische Realenzyklopädie*, XIII, pp. 608-708; *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, pp. 286-318, 559-571, 649 ss.; III, pp. 913 ss.

sale ed illimitata (Is 40,25-28; 43,10-13; 44,6-8.24; Dt 3,24; 6,4; 10,17). Donde la sua onnipotenza risulta più dalle affermazioni derivanti da una riflessione su di lui e sul suo operare libero e ineguagliabile che dai suoi nomi (il significato di *schaddaj*, tradotto negli LXX con παντοκράτωρ e nella *Vulgata* con *omnipotens*, è incerto): in quanto «il primo e l'ultimo» e in quanto «Dio eterno» egli è prima dell'esistenza del mondo (Is 40,28; 44,6; Sal 90,2); il suo agire e creare pongono l'inizio (cfr. 2Mac 7,28; diversamente Sap 11,17) ed egli si estende su tutto (Is 44,24; Gb 38); esso segue dalla parola che ordina e porta a compimento (Gen 1,3; Sal 33,6.9; Is 55,1; Sap 9,1); egli può tutto ciò che vuole, e ciò accade quando egli lo vuole (Sal 135,6; Is 46,10; Gb 42,2), nulla gli è impossibile (Gen 18,14; Ger 32,17.27). Sebbene egli edifichi e demolisca, sebbene egli apporti salvezza e sciagura (Ger 45,4; Is 45,7), la sua onnipotenza resta guidata dalla bontà verso le creature e dalla sua volontà di salvezza nei confronti di Israele e di tutte le nazioni (Sal 36,6; 136; Is 49,6). Si ha fede nell'onnipotenza di Dio sia in quanto potenza creatrice che in quanto onnipotenza di stabilizzazione e assistenza (Sal 23; 104; Sap 11,25 ss.; Ger 5,24; 32,19). Attività onnipotente (Is 45,7), tuttavia, non significa attività solitaria (Gen 1,26; Sal 8); anche i decreti divini nella storia non escludono la responsabilità umana (Gen 50,20; Es 8,15). Intervento, promessa e vicinanza dell'onnipotenza di Dio valgono in modo particolare per gli umili e gli oppressi (Am 4-6; Sal 113) e per il suo servo sevizato (Is 42; 49,52 ss.); dalla speranza nella sua fedeltà cresce infine l'attesa della resurrezione (Dn 12,1 ss.).

Il Nuovo Testamento presuppone la fede veterotestamentaria nell'onnipotenza di Dio. Che Egli sia creatore, sostegno, guida della storia e giudice (Mc 13,19; Ef 3,9; At 4,24; 1,7; Rom 2,5 ss.), è altrettanto certo della libertà incondizionata, del potere discrezionale e della inesauribilità della sua onnipotenza (Eb 11,3; Rom 9,20 ss., Lc 1,37; Mt 19,26). Numerose dossologie esaltano l'«eterna potenza» di Dio (1 Tm 6,16; 1 Pt 4,11), mentre l'Apocalisse di Giovanni (altrimenti solo in 2Cor 6,18) impiega il titolo παντοκράτωρ. Secondo Rom 1,20 la δύναμις e la θεϊότης sono riconoscibili nelle opere della creazione. È centrale che l'onnipotenza di Dio, la sua originaria ἐξουσία e δύναμις si manifesti in Gesù Cristo come definitiva volontà di salvezza. Il suo annuncio e le sue opere, rappresentanti la venuta del regno di Dio, avvengono con «autorità e potenza» (Lc 4,36). Il suo essere Signore però si afferma nella libertà di

servire, la sua autorità – in quanto autorità dell'amore – nella disponibilità all'impotenza (Mt 20,24-28; Gv 13,1.13 ss.; Fil 2,5-8). In tal modo, la resurrezione del Crocefisso diventa la decisiva dimostrazione di potenza di Dio ed indica contemporaneamente il luogo in cui è possibile trovare Dio e dove è possibile sperare nella sua potenza: nella compagnia e sulla via di Gesù Cristo (2Cor 13,4; 4,6 ss.). Guardando al «primogenito dei morti», a colui che è Salito alla Destra di Dio, si riconosce che tutto è creato «in vista di lui» e «per mezzo di lui», e che egli esercita l'onnipotenza di cui anche i credenti saranno chiamati a testimoniare con «potenza e forza» attraverso il suo Spirito (Rom 1,4; Col 1,15-20; Ef 1,17-23; Eb 1,2 ss.; Mt 28,18; At 1,8). In questa maniera, la fede nel Vangelo, il quale è «potenza di Dio» (Rom 1,16), è anche partecipazione all'onnipotenza di Dio (Mc 9,23) – inviato in un mondo irredento e «pienamente convinto che quanto egli aveva promesso era anche capace di portarlo a compimento» (Rom 4,21; 8,18 ss.). La professione di fede in colui «che dà vita ai morti e chiama all'esistenza le cose che ancora non esistono» (4,17), collega la fede nella creazione e nella resurrezione, determina il senso dell'onnipotenza di Dio e fonda in essa la certezza che niente «potrà mai separarci dall'amore di Dio, in Gesù Cristo» (8,38 ss.).

2. Storia della teologia

Con la ricezione patristica della filosofia ellenistica si prende coscienza anche della sua refrattarietà alla fede biblica nella libera onnipotenza di Dio. Infatti il procedimento deduttivo che caratterizza il pensiero greco intorno al divino restava non solo legato alla duplicità di agito e agente, ma riusciva a concepire il divino solo come fondamento della realtà sussistente, e questa relazione solo come necessaria. Attraverso la tesi della *creatio ex nihilo* – dapprima nel *Pastor Hermae* (mand. 1,1) e a partire da Ireneo (Haer. 2,10) patrimonio riflesso della fede – viene superata ogni riduzione dell'onnipotenza di Dio ad una mera potenza formatrice della materia, con la bontà di Dio come unico e solo motivo della creazione viene sottolineata la piena libertà delle sue decisioni da una qualche interna necessità o da un proprio bisogno,¹ viene inoltre respinta la

¹ CLEMENTE ALESSANDRINO, *strom.* VII, 7; Agostino, *De Civitate Dei*, XI,24.

limitazione origenea dell'onnipotenza di Dio a ciò che di fatto è.² Già Giustino presenta la fede nella resurrezione per affermare «che per Dio nulla è impossibile» (1 Apol 18). Dio è detto onnipotente, secondo la definizione di Agostino, «perché egli può tutto ciò che vuole» (Ench. 96); anche l'esclusione di ciò che è internamente impossibile e di ciò che contraddice la sua perfezione non limita l'onnipotenza di Dio.³

La teologia medievale si dedica all'incondizionata potenza creatrice di Dio con accresciuto interesse e, con l'eccezione di Abelardo, rifiuta ogni metro extradivino. Mentre Pier Damiani la dispensa perfino dalla regole della dialettica, Anselmo di Canterbury la collega alla sapienza e giustizia di Dio e, con Pietro Lombardo, si dà cura di chiarire sistematicamente la sua correlazione con l'essenza di Dio e con gli altri suoi attributi. Tommaso d'Aquino spiega l'onnipotenza di Dio nel quadro delle proprietà che risultano quali prima causa dalla conoscenza di Dio, e la definisce come quella facoltà di poter realizzare tutto ciò che può essere.⁴ Duns Scoto la dichiara verità di fede, dal momento che non è dimostrabile filosoficamente né la sua libertà né il suo immediato ottenimento di un effetto contingente. E mentre secondo Tommaso il piano della creazione nella sua totalità procede dall'intelletto pratico di Dio e il suo agire *de potentia absoluta* resta mera possibilità teorica, Scoto sottolinea la capacità del suo agire (pur sempre ordinato) di trasgredire ogni ordine presente vincolandola alla spontaneità del suo volere liberamente determinantesi il quale, in quanto amore, ne costituisce l'essenza. Guglielmo di Ockham usa il concetto di *potentia absoluta* per pensare la libertà creatrice di Dio e l'immediatezza efficace anche in ciascun momento del suo agire ordinato. Lutero rileva nell'onnipotenza di Dio il suo infallibile e nascosto operare, il suo potere discrezionale su tutte le creature e la sua libera vitalità, da cui deriva tutto ciò che accade.⁵ La questione posta da Agostino circa la conciliabilità dell'onnipotenza di Dio con la libertà umana, acuita dalla coscienza moderna della libertà, esplode nella «disputa sulla grazia», restando aporetica.

² H.J. DENZINGER (ed), *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (= DS), Barcelona 1965, p. 410.

³ AGOSTINO, *C. Faust.*, 26,5.

⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologica*, I, 25,3.

⁵ WA, 18,718; 7,574.

Il pensiero autonomo della modernità tematizza l'onnipotenza di Dio all'interno delle proprie costellazioni problematiche. Nella nuova versione cartesiana dell'argomento ontologico l'idea del Dio onnipotente, signore e padrone anche della propria esistenza, acquista una funzione chiave gravida di conseguenze. Infatti, con la definizione spinoziana della sostanza come *causa sui* e di Dio come unica sostanza, il concetto di libera onnipotenza decade. Leibniz riabilita la fede nella creazione, ma pensa l'onnipotenza, la sapienza e la bontà di Dio collegate in modo tale che la creazione del migliore dei mondi possibili ne consegue in maniera necessaria. Kant mette in rilievo come occorra pensare Dio quale origine non solo dell'esistenza, ma anche della possibilità di tutte le cose; l'esistenza del creatore onnipotente del mondo, tuttavia, diventa il postulato di una moralità bisognosa di senso. Schleiermacher, la cui analisi del sentimento di assoluta dipendenza riformula dal punto di vista della filosofia del soggetto il problema della contingenza, vede tuttavia l'onnipotenza di Dio «perfettamente rappresentata nella totalità dell'essere finito».⁶ Contro la filosofia hegeliana dell'auto-mediazione dell'Assoluto, nella cui necessità logica sparisce la libera onnipotenza di Dio, Schelling ricorda che Dio «non è una mera idea della ragione», ma «il Signore dell'essere», colui che «ha facoltà di dare inizio a qualcosa».⁷ Kierkegaard pensa l'onnipotenza di Dio come bontà che lascia liberi: come quella capacità superiore ad ogni potenza finita (che dipende dal contrasto e mantiene nella dipendenza) di produrre e lasciar essere l'altro ente nella sua indipendenza e nella sua libera condotta. Il presente mette a problema l'onnipotenza di Dio in nome della libertà umana e, in modo particolarmente incalzante, in nome della sofferenza: la bontà di Dio sarebbe compatibile con Auschwitz solo se egli non fosse onnipotente (H. Jonas). La teologia cerca, spesso concentrandosi sulla teologia della croce, di pensare l'onnipotenza di Dio come la potenza del suo amore.

⁶ DF, § 54.

⁷ F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della rivelazione*, I, § 183, p. 85.

3. Teologia sistematica

Tutti i simboli della fede professano l'onnipotenza di Dio,⁸ originariamente quale attributo del Padre. Il magistero conferisce a tale professione di fede una struttura trinitaria,⁹ accoglie la formula della *creatio ex nihilo*,¹⁰ rifiuta di misurare l'onnipotenza di Dio a partire dal dato di fatto,¹¹ sottolinea la bontà come motivo della creazione ed, in particolare, la libertà del Creatore.¹²

Una discussione sistematica sull'onnipotenza di Dio deve recuperare anzitutto il concetto della *creatio ex nihilo*, dal momento che tale concetto esclude ogni genere di monismo e di dualismo e stabilisce la differenza qualitativa fra l'onnipotenza di Dio e tutte le potenze finite (dipendenti dal contrasto). In positivo, il concetto significa che Dio produce il mondo in base alla propria consistenza ontologica e modale, pone l'ente in quanto ente e lo abilita ad essere se stesso nel contesto di un'autonomia ottenuta in dono sullo sfondo della sua completa dipendenza. Poiché però Dio resta il fondamento del mondo, il quale è per essenza contingente, il suo potere effettivo di chiamare all'esistenza è contemporaneamente anche un potere effettivo di mantenere nell'esistenza (*creatio continua; conservatio*), un potere che nulla eccede (neanche la protesta contro Dio): onnipotenza effettiva tuttavia non nel senso della potenza effettiva solitaria, ma nel senso dell'abilitazione dell'ente effettuato ad acquisire un proprio potere effettivo nella salvaguardia della sua autonomia e libertà (*cooperatio; concursus divinus*). Significativo rimane anche il concetto della *potentia absoluta* poiché esso, con la differenza tra onnipotenza effettiva e potenziale, tra fare e potere, rende coscienti della libertà di Dio nel suo agire fattuale e mantiene aperto l'orizzonte di quelle possibilità che non sono determinabili a partire dal reale e dalle potenze del reale, ma che si fondano solo in Dio, dischiude altresì quell'orizzonte senza il quale verrebbe a mancare ogni speranza escatologica. In quanto posizione di una relazione originaria priva di analogie, la creazione dal nulla non può essere compresa positivamente, ma la libera riflessione della ragione può sollevare, a proposito della

⁸ DS, pp. 2 ss., 10-22.

⁹ DS, pp. 75, 451; 800: *coomnipotens*; p. 1331.

¹⁰ DS, pp. 285, 800, 3025

¹¹ DS, pp. 410, 762.

¹² DS, pp. 1333; 3002: *liberissimo consilio*.

propria fatticità e della contingenza di tutte le cose, la questione di una fondazione assoluta ed introdurre quella determinazione senza cui non è possibile pensare un Dio distinto dal mondo e dell'uomo. Nell'ambito di un'analisi della libertà umana, inoltre, il concetto di una libertà perfetta (formalmente e materialmente incondizionata, dischiudente ogni contenuto) si dimostra sensato, e ciò rende possibile pensare una possibile autocomunicazione quale predicato primario di Dio e, con questa, una storia in cui Dio si dispone a lasciarsi disporre dalla libertà umana, pur restando nelle sue azioni contingenti fedele alla propria volontà di salvezza ed identico con se stesso. La comprensione teologica dell'onnipotenza si specifica nel fatto che tale automanifestazione abbia avuto luogo nella storia d'Israele ed abbia trovato nell'annuncio, nella morte e nella resurrezione di Gesù una forma definitiva, così che la fede riconosca il Dio rivelato stesso come amore. Quell'evento conferma la fede filosoficamente indimostrabile nel Creatore e nelle sue inesauribili possibilità; quell'evento rende univoca e dimostra l'incondizionata intenzione creatrice di Dio, il quale vuole la vita della creature e cerca la comunione con esse; quell'evento inoltre apre una prospettiva anche per la percezione del suo potere di conservazione e assistenza, il quale lascia tempo per lo sviluppo mantenendo un paziente (e spesso incomprensibile) riserbo. L'agire di Dio si mostra soprattutto nel suo rispetto per la libertà umana in quanto determinato in vista dell'amore per mezzo dell'amore. Una simile autolimitazione che si spinge fino all'impotenza della croce potrebbe apparire come una confutazione dell'onnipotenza divina se la morte di Gesù, unitamente alla sua resurrezione, non ne dischiudesse proprio l'essenza divina. Non si può pensare niente di più grande di un amore che vuole la libertà dell'altro e, a favore di questa, senza essere annientato, accetta la propria negazione omicida. Tale amore può valere come vera onnipotenza: come quell'evento «quo nil maius fieri potest» (Schelling). Il compito teologico che ne consegue consiste nel pensare l'onnipotenza divina come «l'onnipotenza del suo libero amore»¹³ e di esplicitare la sua dimostrazione e la possibilità stessa di quella dimostrazione in termini trinitari: pensare Dio come l'amore originario stesso (trinità immanente) che nella sua potenza assoluta, assolutamente autodeterminata, è capace di donare se stesso anche ad un'altra libertà, di donarle

¹³ *KD*, II/1, p. 597.

dunque l'esistenza e di comunicarsi nell'invio del Figlio e dello Spirito (trinità economica); quell'amore che, pertanto, ha assunto su di sé la contraddizione con sé stesso e l'ha sopportata, che l'ha superata attraverso la creazione e, pertanto, può valere nella fede come la potenza di mantenere le proprie promesse. La fede non risolve le questioni della teodicea, eppure essa può preservare la speranza perché fida sulle inesauribili possibilità di Dio e crede il suo amore capace di una giustificazione definitiva. La sua rilevanza pratica risiede pertanto nella possibilità di affidarsi, nei rapporti inconciliati e deformati della storia, all'onnipotenza creatrice dell'amore e, nell'agire, di contare fin d'ora sull'amore di Dio.

Libertà di Dio

1. *Teologia biblica*

1. Antico Testamento. Sorta dall'esperienza di liberazione dell'esodo, la coscienza della libertà di Jhawe divenne costitutiva per una comprensione genuina di Dio, del mondo e della storia da parte di Israele. Essa plasmò anche le rappresentazioni cosmologiche facendo del mondo una creazione libera posta in essere solo attraverso la parola imperativa di Dio (Is 44,24; Gen 1; Sal 33,6.9), spezzò l'incantesimo del pensiero mitico ed escluse ogni vincolo naturale tra Dio, il mondo e l'uomo, cancellando inoltre ogni concezione dualistica (Is 45,7). La definizione di un modello di trascendenza di Dio nei confronti della totalità del creato non fece che acuire la coscienza dell'immanenza della sua azione nella natura e nella storia come donazione libera, disposta attraverso un atto di autodeterminazione. Il verbo «parlare», che nell'Antico Testamento è il predicato di Dio che ricorre con maggiore frequenza, diventa la categoria centrale dell'intelligibilità del suo operare, in quanto sottolinea accanto alla sua potenza illimitata soprattutto il suo carattere cosciente-personale: Jhawe realizza tutto ciò che vuole; niente gli è impossibile (Sal 135,6; Is 43,12 s.; 55,10 ss.; Ger 32,17.26; Sir 39,18). Il fatto che il suo continuo operare in quanto sostentatore delle creature e signore della storia

Il presente contributo è stato originariamente pubblicato come voce «Freiheit Gottes», in *LThK*, 4, 1995³, pp. 108-113. Per un approfondimento del tema si rinvia a: H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik*, II, 1, pp. 170-259; K. BANNACH, *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham*, Wiesbaden 1975; J. FEINER - M. LOHRER (edd), *Mysterium Salutis. Grundriss heilgeschichtlicher Dogmatik*, 5 voll., Einsiedeln 1965-1976 (trad. it. *Mysterium Salutis: nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, 12 voll., Brescia 1967-1978), 2, pp. 226-271 (A. Dreissler); E. JÜNGEL, *Gottes Sein ist im Werden*, Tübingen 1967²; J. MÖLLER, *Zur philosophischen Bestimmung der Freiheit Gottes, in Vitae et Veritati (Festgabe für Karl Adam)*, Düsseldorf 1956, pp. 144-164; W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, I, pp. 404-502; II, pp. 11-66.

(Sal 104,27 ss.; 147,8 ss.; Is 46,9 ss.; Ger 27,5 ss.) abbraccia anche l'agire degli uomini (Is 6,9 ss.; Ger 10,23; Prv 21,1), senza mitigare la loro responsabilità (Es 9,12.34; Sir 15,11-20) – l'uomo, fatto ad immagine e somiglianza di Dio, è creato per essere l'interlocutore responsabile di Dio (Gen 1,26; Sir 17,1-12) e «lasciato in balia del suo proprio volere» (15,14). Promotore della storia dell'alleanza è solo e in tutte le fasi Jhawe (Dt 7,6-9; Ez 16,3-14), da lui deriva la potenza d'innovazione della sua libertà – per le azioni relative all'elezione e alla salvezza che caratterizzano quella potenza innovativa il Deuteroinaia si spinge fino ad impiegare la terminologia propria della creazione (Is 43,1.15.19). Ma non solo: da ciò deriva anche l'essenziale indisponibilità della sua donazione agli uomini, dichiarata già con la promessa d'aiuto di Es 3,14 ed esplicitata in 33,19: «Farò grazia a chi vorrò far grazia e avrò misericordia di chi vorrò aver misericordia». L'inviolabilità di tale libertà è preservata dai divieti di raffigurare Jhawe ed abusare del suo nome (Es 20,4.7); anche il Tempio non può essere una garanzia della sua presenza, ma solo il luogo in cui si può sperare la discesa della grazia di Dio (1 Re 8,27-30; Is 66,1 ss.). Infatti, ad Israele viene soprattutto richiesto di corrispondere all'auto-obbligazione di Jhawe «facendo il suo volere» (Dt 26,16 ss.; Am 3,2; Sal 40,7 ss.). A partire da Osea, il Dio dell'alleanza è annunciato come Dio dell'amore (perfino dell'«amore eterno») ed, in tal modo, è nominato il motivo più profondo, da sempre dominante, del suo agire (Os 11; 14,5; Ger 31,3; Is 54,8 ss.); proprio nella libertà di concedere la grazia, con cui rinuncia ad infliggere la giusta punizione, Dio dimostra la sua fedeltà a sé stesso e alla sua decisione originaria (Gen 8,21 ss.; 9,8-17; Os 11,1-9; Gio 4,2.11). La fiducia di Israele nella continuità di un piano della salvezza presente nella sequenza contingente delle azioni divine (spesso ricordate col plurale collettivo: Gdc 2,7; Sal 77,12) ha promosso in maniera decisiva la nascita del pensiero storico ed ha votato Israele ad affidarsi alla promessa divina nella piena consapevolezza dell'ascosità di Dio e dell'imperscrutabilità delle sue vie (Is 40,28; 45,15; 55,8 ss.): «Jhawe, Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di grazia e di fedeltà» (Es 34,6).

2. Nuovo Testamento. Nel Nuovo Testamento e nell'annuncio di Gesù la comprensione veterotestamentaria della libertà di Dio e del suo operare viene presupposta (Mt 6,10.26-32; 10,29 ss.; Mc 10,27; 13,19; Rom 4,17; Eb 11,3), ma viene soprattutto fondato nella libertà di Dio l'evento testimoniato. Non solo l'istante del-

l'imminente *basileia* (Mc 1,15; cfr. Gal 4,4), ma anche la partecipazione ad essa (Mc 4,11; 10,25 ss.; Lc 12,32), la scelta degli umili (Mt 11,25 ss.; 1 Cor 1,26 ss.), la vera conoscenza di Dio (8,2 ss.; Gal 4,9), la fede e la comunione con Cristo (Gv 6,37.44; Fil 1,29; Ef 2,8), rappresentano una disposizione e un libero regalo di Dio. Quanto sia reale il coinvolgimento della libertà di Dio nell'annuncio di Gesù è chiarito già dal suo contenuto – l'essenza della sua autorizzazione risiede nel fatto che egli rivendica per il proprio attuale operare la bontà incondizionata di Dio, cioè determina in modo definitivo il rapporto libero di Dio con l'uomo, in modo che il significato escatologico della sua storia può essere esplicitato alla luce della sua resurrezione: l'agire autorizzato di Gesù in quanto obbedienza contro la volontà del Padre (Gv 4,34; 5,30; Mt 12,50; 26,42), la sua dedizione fino alla morte come prova dell'amore irrevocabile di Dio (Gv 3,16; Rom 5,8; 8,31-39), la presenza dell'amore nello Spirito come comunione reale con Dio e pegno del compimento escatologico (Rom 5,5; 8,15 ss.; 23 ss.; 2Cor 1,22) e Cristo stesso come «sì» a «tutte le promesse di Dio» (1,20). Poiché la volontà di Dio rivelata come definitiva e la sua volontà originaria coincidono, in Gesù Cristo è svelato l'eterno e libero decreto divino della salvezza (Ef 1,3-14). È in Cristo, per mezzo del quale tutto è stato fatto (Col 1,16; Gv 1,3), che Dio ha predestinato gli uomini ad conformarsi all'immagine del Figlio suo Gesù (Ef 1,4 ss.; Rom 8,19.28 ss.) e ad unirsi alla comunità dell'amore (Gv 17,21 ss.; 1 Gv 4,8). Per quanto la decisione della salvezza sia irrevocabile (Rom 4,21; 11,29; Eb 6,13-18), il corso della storia, tuttavia, resta aperto e il suo compimento riservato a Dio (Mc 13,32; 1 Ts 5,2; Ap 1,7). Specialmente Paolo, il quale pensa la dialettica dell'elezione della grazia in riferimento alla chiamata d'Israele e sottolinea la sua libertà, chiude con la lode delle imperscrutabili vie di Dio e con la speranza nella sua misericordia per tutti (Rom 9-11).

2. Storia della teologia

1. Patristica. La ricezione patristica della filosofia ellenistica si accompagnò ad una decisa revisione della sua comprensione del divino in quanto fondamento ontologico della realtà sussistente. La tesi della *creatio ex nihilo*, impostasi fin dai tempi di Taziano (or. 5,7) e Teofilo d'Antiochia (Autol. I,4), fissa l'illimitata potenza

di Dio, mentre l'enfasi posta sulla bontà come unico motivo della creazione assicura la libertà dei suoi decreti anche rispetto alla necessità interna (Clem. Aless. strom. VII,7). Nel quadro storico della totalità del reale elaborato da Ireneo, la libertà del Dio che crea il mondo e si manifesta in Cristo come amore acquista un notevole risalto (haer. II,1; III,24). Secondo le parole di Ippolito, Dio «fa tutto ciò che vuole, come vuole, quando vuole» (Noet. 8). Già per Ireneo il fatto della creazione è indice della contingenza dello stesso atto di volontà divino (haer. II,10); Tertulliano mette in luce l'autolimitazione della libertà divina a favore di quella creata, e Gregorio Taumaturgo evidenzia la superiorità di quella rispetto ad ogni genere di *apatheia* naturale. Gregorio di Nissa supera il procedimento deduttivo della filosofia greca proponendo una comprensione di Dio, a partire dalla sua infinità, quale libera potenza ontologica ed amore assoluto lascianti essere (*αὐτοχάρις*: beat. 1). Egli propone, inoltre, una concezione del mondo quale risultato di una libera sostantificazione della volontà divina (or. catech. 24). Eppure: alla teologia patristica (fatta eccezione per la dottrina trinitaria) non riuscì una riconfigurazione della filosofia greca che andasse più in là di una mera sintesi additiva con i postulati dell'economia della salvezza. L'interpretazione del carattere ingenerato di Dio in quanto immutabilità (Thpl. Ant. Autol. II,2) ed eternità separata dal tempo, insieme alla ricezione della dottrina stoica della provvidenza, per altro incompatibile con la libertà umana, hanno durevolmente ostacolato la comprensione della libertà e della fedeltà di Dio nel suo agire storico. Anche laddove l'amore di Dio veniva ricollegato all'idea platonica del Bene, oppure la sua impenetrabile alterità spiegata a partire dalla sua semplicità metafisica, non se ne coglieva la libertà originaria. Per converso, nella teologia occidentale risulta centrale la rappresentazione di Dio come volontà, mentre le questioni ontologiche passano in secondo piano. E ciò lo si deve specialmente ad Agostino. Egli infatti ha aperto al pensiero biblico il suo neoplatonismo modificato in senso volontaristico, sebbene con la successiva assolutizzazione della grazia efficiente e la dottrina particolaristica della predestinazione egli abbia anche reso oscuro il concetto biblico dell'elezione e compromesso la storia della sua ricezione.

2. Nel Medioevo, trova una particolare risonanza la correlazione fra intelletto e volontà di Dio quale causa libera del mondo.

Mentre Tommaso d'Aquino vede la volontà divina legata alla sua sapienza, le idee del creato fissate nell'essenza di Dio ed il piano del mondo procedente come ordinata disposizione dal suo intelletto pratico, Duns Scoto contrappone al determinismo aristotelico la spontaneità della volontà divina definita come amore, mettendo in evidenza la sua capacità di oltrepassare ogni ordine esistente, e pensa tale ordine come generato successivamente *de potentia absoluta*. Guglielmo di Ockham impiega il medesimo concetto allo scopo di garantire la libertà creatrice di Dio e la sua immediata efficacia in ogni momento del suo agire, e per garantire alla sua volontà di salvezza la possibilità di rivolgersi a creature libere. Sebbene la concezione di Ockham circa l'immutabilità come identità di Dio con se stesso nella contingenza dei suoi decreti rinnovi il motivo biblico della fedeltà di Dio, le sue astratte chiarificazioni della libertà divina ebbero un effetto ambivalente. — Per Lutero, il pensiero di Dio come volontà insondabile che dispone liberamente della sua creazione sta al fondo di una fede che si attiene completamente alla promessa di Dio annunciata in Cristo; secondo Calvino, la libertà sovrana di Dio si manifesta nella eterna predestinazione alla salvezza e nella eterna predestinazione alla rovina (Inst. III, 21).

3. Le tendenze ambivalenti che caratterizzano la comprensione della libertà di Dio nella filosofia dell'età moderna prendono avvio con Descartes. Spingendo l'impostazione nominalistica fino all'idea di un Dio assolutamente libero, padrone anche della propria esistenza, attribuendo alla sua volontà la perenne conservazione delle creature e perfino la posizione delle verità necessarie e riconducendo, per contro, ogni mutamento occorrente all'interno del mondo all'azione reciproca delle sostanze finite, egli promuove quel congedo di Dio dal mondo che trova compimento nel deismo e nella scienza della natura. In tal modo, egli contemporaneamente fornisce lo spunto per il classico sistema monistico di Spinoza, il quale intende il Dio esistente a se come l'unica sostanza, definita libera meramente per il fatto di produrre ogni cosa esclusivamente a partire dalla necessità della propria natura. Secondo Leibniz, cui si deve un rinnovamento della fede nella creazione, Dio è tuttavia necessitato alla creazione del migliore dei mondi possibili per la sua bontà essenziale, donde anche il corso del mondo risulta determinato. Della soluzione kantiana dell'antinomia tra libertà e necessità naturale si servì il primo Fichte per pensare la possibilità

di una rivelazione storica, provocando in seguito con la sua critica alla rappresentazione di un Dio personale costruita in analogia con l'autocoscienza finita la nota disputa sull'ateismo. Schleiermacher, il quale invece riformula la coscienza della contingenza nella prospettiva della teoria del soggetto, ritiene irrilevante la questione «se si possa o si debba pensare un essere di Dio senza le creature».¹ Hegel risolve la questione concependo in maniera radicale la libertà come libertà riservata all'Assoluto di essere presso di sé nell'Altro da sé; infatti, se si prendere sul serio il motivo della differenza in Dio, bisogna allora necessariamente comprendere il processo del mondo e della storia come sua necessaria auto-mediazione. Contro tale logificazione dell'esistenza, mentre l'ultima filosofia di Schelling tenta di identificare l'ente necessario con Dio, cioè con il fondamento libero del fattuale e con il «Signore dell'essere», Kierkegaard riflette sull'autodeterminazione di Dio motivata dal rispetto della libertà umana, la quale in quanto condizione della comunicabilità dell'amore di Dio ha determinato la forma stessa della sua rivelazione. La teologia cattolica ha difeso la libertà di Dio su basi scolastiche; il Vaticano I tiene fermo il principio secondo cui Dio ha creato tutte le creature «liberissimo consilio».² Nella più recente riflessione teologica, si deve soprattutto a K. Barth di aver valorizzato nella rivelazione di Dio il momento della sua libertà essenziale.

3. *Teologia sistematica*

Il compito attuale di una chiarificazione sistematica della libertà di Dio consiste:

1. Nel difendere la possibilità dell'esistenza di un Dio libero quale si trova affermata in ogni enunciazione di fede. In altre parole, (sempre in relazione allo stato presente della discussione in ambito filosofico), occorre avviare una riflessione sulla struttura della libertà finita, fenomeno inspiegabile sia a partire da sé che dal contesto mondano, allo scopo di prospettare una definizione minima di realtà divina onni-fondante distinta dal mondo e dall'uomo, e di

¹ DF, I, p. 342.

² DH 3002.

valorizzare la nozione di contingenza in tal modo accertata quale indicatore della libertà di Dio. Ultima istanza contro ogni forma di monismo è la consapevolezza, da parte della libertà umana, della propria incondizionatezza formale: se tale coscienza possiede un fondamento di validità, la libertà umana può solo accettare se stessa come «gettata nell'esistenza», oppure comprendersi come fondata da un atto di creazione liberante. Una tale riflessione non esprime una cognizione teoretica, tuttavia legittima la fiducia nell'esistenza di un Dio libero e nella sua manifestazione storica, tanto più che la soluzione kantiana della terza antinomia (v.s.) è valida anche per la libertà divina.

2. In secondo luogo, occorre mostrare il senso della rivelazione storica di Dio ed, in particolare, l'importanza della sua gratuità – poiché senso della libertà si dà solo dove essa viene liberamente affermata. Qui non c'è alternativa, o il momento del riempimento assoluto di senso della libertà umana si dà esso stesso come libertà (una libertà a sua volta assoluta, padrona di tutta la realtà e decisa ad amare), oppure non c'è nessun senso ultimo conforme alla libertà e l'esistenza stessa della libertà è assurda. Se è vero che solo una creatura libera può riconoscere Dio in quanto Dio e, allo stesso modo, Dio può elargire solo a tale creatura il dono supremo rappresentato dalla donazione di sé nel proprio amore, allora la comunicazione d'amore in cui la gloria di Dio e il senso dell'uomo costituiscono un unico evento include il rispetto di Dio per la libertà umana.

3. Per questo ogni speculazione sull'agire divino deve riflettere sul fatto che Dio stesso si è determinato a lasciarsi determinare dalla libertà umana: aprendo così una storia che deve all'inesauribile potenza d'innovazione di Dio il suo futuro e le promesse in esso contenute, ed alla fedeltà della sua volontà di salvezza la propria continuità. Se la predestinazione e la provvidenza stabilissero in anticipo il corso del mondo, l'uomo sarebbe solo un mezzo, la storia un destino e il Signore Dio un tiranno. Stabile e mobile allo stesso tempo nella costanza di sé e del suo eterno amore, nondimeno è immutabile la sua decisione di rispondere alle azioni di uomini liberi (fino alla propria manifestazione). Se si pensa l'eternità di Dio come presenza in ogni tempo e la storia della salvezza come la sua ventura nel mondo, la sua identità resta preservata pur nella contingenza del suo agire storico.

4. Bisogna limitarsi a sostenere, senza pretendere di risolverla, quella tensione lacerante tra la coerenza di Dio con se stesso (con la sua essenza d'amore), implicita nella decisione della creazione e dell'economia della salvezza, e la contingenza di tale decisione, discrepante con quella coerenza. La sua essenza, altrimenti, dipenderebbe dall'esistenza del mondo (quale realtà dell'idea o correlato del suo amore) e, risultando dal processo mondano, non potrebbe rappresentare l'inizio inesauribile e il fondamento della speranza. Solo se Dio è in sé amore perfetto e originario la creazione è «gratuita» e l'uomo stesso «intenzionato» dall'amore di Dio. In questo senso, la dottrina della trinità mette a tema sia la condizione della gratuità della creazione, sia la libertà della sua implicazione nella vita di Dio.

5. La necessità di spiegare l'agire del Dio trascendente secondo lo schema trinitario anche per quel che riguarda la creazione e l'economia della salvezza si pone, nella maniera più evidente, con il pieno raggiungimento della sua dignità escatologica nella presenza di Dio nella storia per mezzo del Figlio e nello Spirito. I tentativi (compiuti da Balthasar, Pannenberg, ecc.) di chiarire la possibilità e la struttura di tale agire a partire dalla interna determinatezza della stessa vita divina, meritano un'attenta discussione – in particolare allorché s'interrogano sul senso (non-triteistico) in cui è possibile predicare la libertà delle persone trinitarie: nella loro cooperazione differenziata verso l'esterno, e nell'attuazione vitale infradivina. È ancora possibile pensare che l'amore sia l'essenza di Dio e che si comunichi in maniera mediata attraverso la libertà delle persone divine? Se la ragione raggiunge già il proprio abisso senza fondo (Kant) con il pensiero dell'essenza esistente in forza di sé stessa, quell'abisso si è ulteriormente approfondito ora che il libero mistero si è avvicinato definendosi come amore.

«Dio ha sperato in noi ...».
Conseguenze teologiche
del paradigma della libertà

Signore e signori!

«Dio ha sperato in noi» – queste parole di Charles Peguy mi perseguitano da quando, ancora scolaro, mi ci sono imbattuto per la prima volta. Questa frase, per la puntualità – e lo stile incalzante – con cui affronta il tema abissale della storia, della storia tra Dio e noi uomini, mi è tornata alla mente anche mentre lavoravo sul testo della conferenza che ho l'onore di tenere per Peter Hünemann come omaggio per il suo settantesimo compleanno.¹ Ho cercato di sviluppare questo tema a partire dalla mia impostazione sistematica – a ciò mi sono sentito almeno indirettamente incoraggiato dal fatto che la cordiale lettera con la quale venivo invitato ravvisa nel mio percorso di ricerca un'affinità con quello già compiuto da Hünemann in campo teologico. Con le seguenti riflessioni, inoltre, a dispetto del loro tenore dispersivo ed indiretto consueto ed inevitabile in ogni conferenza di carattere specialistico, vorrei concentrarmi su un solo pensiero, un pensiero che lo stesso Peter Hünemann ha sviluppato in un luogo centrale della sua opera e che, suppongo, guidi da tempo la sua attività teologica. Non so se anche gli accenti da me inseriti e quelli che il mio tema si limita a segnalare saranno bene accolti, ma questo è un rischio che mi assumo in proprio. Per molti aspetti, non è privo di rischi neanche il cammino che intendo seguire. Dopo un resoconto sui motivi che mi spingono ad impiegare in sede teologica il pensiero trascendentale della libertà, nelle tre parti che seguono, e che sono

¹ Testo della conferenza tenuta il 16 aprile 1999 a Tubinga. Dedico questo lavoro a Peter Hünemann con affetto. Non ho apportato modifiche al testo corredandolo solo delle note necessarie alla pubblicazione, che rappresentano in parte un proseguimento.

tra loro logicamente concatenate, vorrei concentrarmi soprattutto su alcuni problemi di fondo. Problemi con i quali la mia impostazione ha l'obbligo di confrontarsi, e ciò con tanta più urgenza in quanto quella stessa impostazione, se non li ha provocati, quei problemi li ha certo riattivati, in parte anche solo riacutizzandoli. In ogni caso, li ha resi tangibili.

1. *Sull'impiego teologico del paradigma della libertà*

Signori e signore, è oggi universalmente riconosciuto il principio secondo cui Dio si conosce solo per mezzo di Dio.² Ma già il fatto che questa frase rievocata da Karl Barth nell'ambito della riflessione teologica del nostro secolo la s'incontri anche al centro del pensiero hegeliano, ci obbliga a stare in guardia. Da una parte, abbiamo l'ammonimento di Schelling il quale criticando Hegel afferma: «Dio, per quello che è il suo supremo Sé, non è manifesto, ma si rivela ... per apparire, appunto, come il più libero di tutti gli esseri».³ E: «Qualunque cosa egli sia, egli lo è per mezzo di sé stesso, non per mezzo nostro. Dunque non posso neanche prescrivergli in anticipo ciò che deve essere».⁴ Dall'altra, abbiamo (contro Barth) l'obiezione di Kant (diretta naturalmente non a Barth, ma a Jacobi), secondo cui il «concetto di Dio» si potrebbe «rinvenire solo ed esclusivamente nella ragione ... e non ci viene fornito in anticipo né da un'ispirazione né da una novella comunicataci da un'autorità, per quanto grande».⁵

² Cfr. W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, I, p. 111.

³ F.W.J. SCHELLING, *Le età del mondo*, a cura di C. TATASCIORE, trad. it., Napoli 1991, p. 144.

⁴ F.W.J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, trad. it., Milano 1996, p. 157.

⁵ I. KANT, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, trad. it., Milano 1996, p. 59. Nello stesso senso si muove W. CRAMER, *Gottesbeweisen un ihre Kritik*, Frankfurt a.M. 1967, pp. 54 ss.: «La teologia parla del Dio vivente, in quanto essa è una teologia che si basa sul contenuto della rivelazione ... La rivelazione presuppone il luogo da cui la rivelazione ci è fornita. Questo luogo non può esserci rivelato, perché altrimenti non potremmo pensare semplicemente nulla in riferimento alla rivelazione. Il luogo assoluto non è necessariamente riferito alla nostra ragione, ed in generale non è necessariamente riferito a noi. In tal caso, la nostra ragione sarebbe sua condizione. Ma la ragione è la condizione della rivelazione dal momento che la rivelazione si rivolge a noi ed è sulla base della nostra ragione che noi dobbiamo conoscere quel luogo dal quale essa proviene. Altrimenti il discorso sulla rivelazione sarebbe un discorso insensato ... Contrapporre il Dio vivente al 'Dio dei filosofi' è cosa da lasciare agli usurpatori dei diritti esclusivi di rappresentanza».

Andrebbero fatte a questo punto alcune precisazioni relative all'assioma classico: la conoscenza di Dio è possibile (ci è possibile) in virtù del fatto che Dio stesso si dà a conoscere. Per la teologia cristiana, corre la medesima necessità di glorificare Dio come il soggetto liberissimo della sua rivelazione ed essergli fedele, e allo stesso tempo di intendere la fede come *actus humanus*, vale a dire di comprendere l'uomo quale destinatario della rivelazione atto a rispondere e comprendere. La teologia cristiana, poi, deve spiegare in che senso l'uomo può acconsentire alla verità della fede riconoscendole un significato ed un'importanza perfino incondizionata per lui; in che senso egli possa trovarsi «inverato» in questa⁶ e conservare così la propria identità di soggetto della fede e, al contempo, del sapere razionale.

La mia opzione teologica per il pensiero trascendentale della libertà si basa sul fatto che esso offre delle prospettive tangibili per una consistente attuazione dei compiti cui si è accennato.⁷ In primo luogo, solo la libertà formalmente incondizionata dell'uomo può essere considerata come criterio della sua capacità responsiva: premessa antropologica della rivelazione e della grazia, dunque, che il peccato non può distruggere né compromettere in maniera tale che la grazia stessa non possa intervenire a sanarla e liberarla di nuovo. Senza questa premessa, corrispondente alla differenza tra la creazione e la grazia, la grazia di Dio non si limiterebbe a rinnovare il vecchio uomo, ma creerebbe *ex novo* il proprio destinatario: un soggetto completamente diverso, il quale non sarebbe più lo stesso soggetto di prima, e (temo) neanche più un soggetto. Se l'originaria relazione frontale tra uomo e Dio, infatti, non fosse più pensata né pensabile, la fede apparirebbe infine necessariamente come mera appendice di un accadere interno a Dio. In secondo luogo, altrettanto indispensabile risulta il ricorso trascendentale alla libertà per quel che riguarda i compiti propriamente ermeneutici: infatti, senza la possibilità di presupporre nell'uomo stesso un incondizionato, non sarebbe possibile determinare razionalmente il pensiero di Dio,

⁶ Cfr. G. EBELING, *Dio e parola*, pp. 50 ss.; G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, II, Tübingen 1979, pp. 116 ss.

⁷ Su questi compiti dei quali segue uno schema essenziale e sulle corrispondenti riflessioni, cfr. *supra*, Parte prima, capitolo 1, «Libertà come principio filosofico dell'ermeneutica teologica»; capitolo 5, «Sulla giustificazione teoretica del discorso su Dio: adattamento critico di alcune moderne direttive di pensiero». Fondamentale anche Th. PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, pp. 171-194.

né sostenere legittimamente la nostra incondizionata ricettività del significato della rivelazione divina.

Ecco ora una breve esposizione dei due aspetti principali di questa tesi piuttosto complessa. È sufficiente eseguire quell'atto di riflessione connaturato e auspicabile alla ragione libera o, in termini kantiani,⁸ alla facoltà dell'incondizionato. Riflettendo cioè sulla propria struttura essenziale – struttura che non si è data da sola né tanto meno ha potuto derivare dall'elemento mondano –, la ragione può comprendere se stessa come sintesi irriducibile di spontaneità incondizionata e dipendenza da ciò che è dato. In tal modo, essa ottiene la nozione precisa della contingenza della propria esistenza e, allo stesso tempo, dell'impossibilità di una sua fondazione mondana. Naturalmente questo risultato, pur consentendo di respingere ogni specie di riduzione antropologica dell'idea di Dio, non può rappresentare una dimostrazione dell'esistenza di Dio: il mero concetto dell'assolutamente incondizionato che noi – seguendo il bisogno assoluto di senso e di fondazione della ragione – vorremmo «aggiungere mentalmente» a tutto ciò che è condizionato, non è ancora sufficiente per la sua conoscenza. In realtà, anche un naturalismo che tagliando corto volesse porre come *ens necessarium* l'intera serie delle condizioni empiriche di un ente condizionato sarebbe indimostrabile, ed avrebbe oltretutto l'onere di spiegare anche il fatto della coscienza e della libertà, senza dimenticarne il concetto, anche come fenomeno transitorio all'interno dei processi naturali. Da un punto di vista teoretico, tuttavia, resterebbe ancora inevasa la tesi secondo cui la libertà dovrebbe consistere nell'accettazione del proprio essere «gettata nell'esistenza».⁹ L'unica nozione (come io ritengo) in grado di spiegare la possibilità di una realtà divina realmente distinta dal mondo e dall'uomo la si ottiene solo grazie alla riflessione cui ho accennato precedentemente. Quella nozione ci consente, inoltre, di stimare come indizio della libertà di Dio la coscienza della contin-

⁸ Vale a dire come facoltà del «concetto d'incondizionato» (*CRPu*, p. 380), «esigenza dell'incondizionato» (*CFG*, p. 233), nonché «spontaneità pura» elevata al di sopra dell'intelletto e «pura autoattività» (*FMC*, p. 155), Cfr. inoltre: *CRPu*, pp. 26, 369, 384; *CFG*, p. 235.

⁹ «E quando si parla di abbandono (espressione cara ad Heidegger), intendiamo soltanto che Dio non esiste e che bisogna trarne le conseguenze fino in fondo ... l'uomo è condannato ad essere libero. Condannato perché non si è creato da solo, e ciò non di meno libero perché, una volta gettato nel mondo, è responsabile di tutto quanto fa»: J.P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*, trad. it., Milano 1985, pp. 38 ss.

genza di cui siamo certi almeno per quanto riguarda il caso della ragione libera. Essa consente, pertanto, di interpretare non solo la libertà umana come creata, abilitata alla propria auto-attuazione originaria, ma il mondo stesso come una creazione – nessun ente noto infatti si presenta come un ente in sé necessario. Ne risulta allo stesso tempo legittimata la fiducia nell'azione di Dio nel mondo e nella storia e, soprattutto, si dimostra valida quella determinazione minima che di certo non risolve la questione dell'esistenza di Dio e tanto meno è in grado di presentarci Dio nella sua essenza concreta e «per quello che è il suo supremo Sé», ma che tuttavia è già presupposta nelle enunciazioni genuinamente teologiche, fondate nella rivelazione, ricevendo anzi da quelle la propria determinazione definitiva – conforme per altro a quella autodeterminazione cui Dio si è sottoposto per noi in Gesù Cristo.

Ai risultati di questo primo percorso di riflessione si può collegare un secondo percorso impegnato – ora nell'interesse della realizzazione del senso della libertà – a delucidare la struttura simbolica e il carattere condizionato di ogni riconoscimento reale della libertà. Qui ci troviamo di fronte ad un'aporia, insuperabile per la libertà e spesso nociva per l'agire, consistente nell'impossibilità di corrispondere pienamente a quel dover-essere incondizionato cui, non di meno, la libertà tende nella decisione di garantire se stessa e la libertà altrui. In merito a ciò, il secondo percorso di riflessione che propongo in questa sede arriva all'idea di Dio come l'ultimo, indisponibile fondamento di senso della libertà finita. La logica dell'argomentazione pretende che una simile esposizione non parta da Dio per spiegare il disporsi dell'uomo verso Dio (come fanno Karl Rahner e Wolfhart Pannenberg)¹⁰ – in tal caso, per non diventare circolare o ridursi a mera petizione di principio, dipenderebbe da una prova dell'esistenza di Dio –, ma rivendichi come proprio ed esclusivo fondamento la libertà, identificata come principio della umana capacità responsiva. In un'ottica ermeneutica, è essenziale che tale esposizione non si limiti a pensare Dio nella sua immediatezza come libertà perfetta e (contro la corrente principale della metafisica tradizionale) la possibilità di una libera mediazione comunicativa di sé come suo predicato primario. L'esposizione deve comprendere, insieme al significato incondizionato della

¹⁰ Cfr. Th. PRÖPPER, *Erlösungsglaube*, pp. 123-135, 269-272 (su Rahner); si veda anche *supra*, parte II, cap. III.

mediazione comunicativa di Dio attraverso la donazione reale del suo amore, anche l'essenziale gratuità di ciò – e senza l'imbarazzo della soluzione di Rahner,¹¹ che ha solo spostato il problema natura-grazia lasciando irrisolto il rapporto tra la pura natura e la disposizione verso la grazia, a sua volta già ispirata dalla grazia, e che soprattutto non è riuscita a soddisfare l'esigenza avanzata da de Lubac di pensare la grazia di Dio in quanto permanentemente libera.¹² Solo ciò che s'incontra a partire da una libertà indisponibile può appagare pienamente la libertà che noi stessi siamo. E il fatto che Dio mantenga effettivamente la «promessa» fatta con la creazione di una libertà finita, come prova di fedeltà della sua originaria elezione dell'uomo non è un atto dovuto, esattamente come non lo è l'elezione stessa.

Quando del resto, signore e signori, impiego nel titolo un termine un po' alla moda come quello di paradigma della libertà, non sono così ingenuo da credere che basti semplicemente una formula evocativa per renderne plausibile l'evidenza. Al contrario, il fatto che l'incondizionata intenzione interrogativa della ragione libera abbia così pochi avvocati nel pensiero attuale, incline com'è alla frammentazione specialistica di matrice scienziata e al pluralismo dei valori, ribadisce l'urgenza di distinguere tra logica dell'accomodazione ed ermeneutica della fede. Le problematiche che la fede pone alla ragione possiedono *ab ovo* un carattere innovativo e critico-correttivo – relativamente al blocco o alla distorsione della ragione – e sono dotate, contemporaneamente, di un carattere disvelante. L'analitica della libertà fornisce inoltre alcune prospettive euristiche: concernenti quella disperata volontà di sé dell'individuo, il quale si è condannato o si crede condannato a vivere senza grazia, e quei duraturi processi storici che la «cultura dell'indifferenza»¹³ si limita disinvoltamente a nascondere e la cui diagnosi ne identifica il fattore genetico proprio nella volontà

¹¹ Cfr. K. RAHNER, *Sul rapporto tra natura e grazia*, in K. RAHNER, *Saggi di antropologia soprannaturale*, VIII, pp. 43-77; K. RAHNER, *Natura e grazia*, in *ibidem*, VIII, pp. 79-122; per una critica di questa prospettiva: Th. PRÖPPER, *Redenzione e storia della libertà*, p. 142; J. HEINRICH, *Ideologie oder Freiheitslehre? Zur Rezipierbarkeit der thomanischen Gnadenlehre von einem transzendentaldialogischen Standpunkt*, in «ThPh», 49 (1974), pp. 395-436, in particolare. pp. 404-416.

¹² Cfr. H. DE LUBAC, *Die Freiheit der Gnade*, II: *Das Paradox des Menschen*, Einsiedeln 1971, pp. 85-144.

¹³ M. WALSER, *Woran Gott stirbt. Über Georg Büchner*, in M. WALSER, *Liebeserklärungen*, Frankfurt a.M. 1983², pp. 225-235, qui p. 234.

aporetica di risolvere nella propria disponibilità l'antinomia della libertà finita – quell'antinomia consistente nell'impotenza rispetto al fondamento e alla realizzazione della libertà. Tale critica risulterà cogente solo se affiancata da un'etica che si consideri autonoma e si rifaccia al principio di libertà auto-obbligata. Affinché non ci siano equivoci, occorre ribadire che l'auto-obbligazione della libertà significa riconoscimento della altrui libertà. I principî dell'autonomia e dell'alterità potranno esser fatti giocare l'uno contro l'altro solo da chi non distingue fra un piano trascendentale ed uno genetico. Infatti, la libertà è convocata all'attualità della sua auto-attuazione solo attraverso l'incontro con altri uomini. L'evidenza del dovere etico mi si presenta solo a partire dall'Altro.¹⁴ Ma come è possibile fondare questa pretesa, come posso io essere obbligato per mezzo di quella? Ciò diventa comprensibile solo grazie al carattere incondizionato della libertà di ciascuno. Immediatamente presente alla mia coscienza come unità di misura della propria realizzazione, essa mi induce ad affermare la libertà altrettanto incondizionata dell'Altro – e non c'è modo più radicale in cui posso rispettarne l'alterità e pensarne la differenza che riconoscere alla libertà dell'Altro un carattere originario, volere il suo dover-essere.

La teologia, tuttavia, alleandosi con l'etica autonoma, non tradisce per questo la propria credenza nel fatto che sia Dio a parlare alla libertà umana attraverso la legge morale di cui egli è il creatore, finalizzandola a sé. In generale, tuttavia, solo il principio di libertà consente di sottrarre al sospetto di eteronomia la pretesa obbligatoria avanzata da Dio nei confronti degli uomini attraverso il suo Vangelo. Inoltre, solo quel principio permette di considerare il rifiuto peccaminoso di Dio essenzialmente sotto forma di colpa morale. Per converso, l'importanza umana della grazia e della promessa di grazia diventa evidente proprio di fronte alle antinomie di una libertà orientata solo in senso morale: sia che si assuma l'onere della giustificazione ultima della propria esistenza, sia che sperimentando il peso della propria decisione per

¹⁴ È naturalmente l'Altro a pretendere il mio riconoscimento e ad essere il termine reale e diretto di questo – in una particolare dimenticanza di sé, inoltre, in cui tutta la mia attenzione è riservata alla persona incontrata. Tuttavia, dovrebbe essere possibile considerare come avviamento all'esperienza etica la prospettiva fenomenologica, in cui soprattutto E. Lévinas mette in luce l'esteriorità dell'Altro e la pretesa di cui egli è portatore, ed poi insistere sulla problematica relativa alla teoria della validità che quella prospettiva non riesce a chiarire, nonché sul comportamento verso quella pretesa – sia essa pure involontaria e implicita –, comportamento indispensabile per la dignità etica dell'atto di riconoscimento.

il Bene sia oppressa dalla sensazione della vanità dei propri sforzi. Tuttavia, occorre ancora sottolinearlo, nel pensiero della libertà prestazioni e ambizioni non possono essere disgiunte. Infatti, il principio di autonomia etica mantiene la sua genuina dignità criteriologica anche come principio filosofico complementare dell'ermeneutica teologica. Pure questo timore non ha fondamento – anche Dio ha rispettato la libertà degli uomini pur volendola attirare a sé: lo si vede bene con Gesù, dove la disponibilità all'impotenza conserva fino all'ultimo la pienezza della potenza. Come dimostrato in maniera definitiva con il Crocifisso, Dio rispetta la libertà umana, perché solo una creatura libera può riconoscerlo come Dio e ottenere pertanto da Dio il dono supremo: il dono di sé nel proprio amore.

2. *La creazione dell'uomo ad immagine di Dio: una questione ecumenica*

Chi sostiene in maniera così veemente, come avete appena visto, l'adozione teologica del pensiero trascendentale della libertà, deve attendersi necessariamente da tale operazione un impulso ecumenico. In effetti, mi imporrei un certo riserbo, e tanto più a Tubinga considerate le recenti discussioni,¹⁵ se non ritenessi tale impostazione e le sue categorie (persino nei punti più delicati) capaci di fornire un contributo di mediazione. Con tanta più franchezza e riprendendo la correlazione corrente e (credo) appropriata delle parole chiave «interpellabilità» e «capacità responsiva» a proposito del tema della creazione ad immagine e somiglianza di Dio – inizio esprimendo il mio rincrescimento per il fatto che la famosa disputa degli anni Trenta intorno al cosiddetto «punto d'aggancio» per il fortissimo influsso di Karl Barth ha preso una piega per cui le intenzioni di un Emil Brunner se non sono andate del tutto dimenticate, risultano in larga misura congelate. Per pensare nella maniera più rigorosa la disposizione dell'uomo verso la comunione con Dio e, contemporaneamente, per riformulare la nozione riformata della realtà radicale del peccato e della grazia che

¹⁵ Devo ricordare la data della conferenza (16 aprile 1999). Per quanto sia contento della «Dichiarazione comune» del 31 ottobre 1999, credo che l'esigenza teologica di discussione messa in luce in questa sezione resti ancora valida.

determina l'uomo nella sua totalità, Brunner¹⁶ aveva rigettato sia il discorso vetero-protestante della quantificazione di ciò che resta dell'*imago*, sia lo schema cattolico della costruzione a due piani di natura e soprannatura. Con la sua differenziazione, consapevolmente siglata come «categoriale», fra creazione ad immagine di Dio formale e materiale,¹⁷ inoltre, egli aveva scelto un'impostazione che, in primo luogo, lasciava indiviso l'uomo nella sua totalità reale in quanto esistente come «attualità responsiva»;¹⁸ in secondo luogo, permetteva di differenziare la «intepellabilità puramente formale» dell'uomo, intesa quale creaturale «premessa formalmente incondizionata» dell'accadere della grazia, da quest'accadere stesso; e in terzo luogo di concepire l'«identità della personalità formale» come continuità dell'uomo nel processo della sua determinazione soteriologica: e ciò in un senso che risulta costitutivo per la sua responsabilità, per la sua comprensione della propria peccabilità e del messaggio della grazia,¹⁹ e che risulta inoltre imprescindibile per intendere la mutevole essenza del peccato e la sua totalità, per far luce in definitiva sulla sua interna contraddittorietà (*M*, pp. 134-140, 163-172). Tuttavia, la concezione attualistica della relazionalità essenziale dell'uomo responsivo (*M*, pp. 98 ss., 113 ss.) proposta da Brunner non era capace di determinare con maggiore precisione né il rapporto frontale dell'uomo con Dio, vale a dire la capacità dell'uomo di decidersi per Dio, né la differenza fra il riferimento creaturale a Dio e quello determinato dalla grazia. Ciò ha prestato il fianco per l'accusa di incongruenza mossa da Barth a Brunner. Brunner avrebbe infatti descritto l'uomo creaturale come quell'essere che «è nella parola di Dio», ma poi, in netto contrasto col «concetto dell'uomo costituito dalla parola di Dio», avrebbe di nuovo distinto fra la sua «capacità decisionale» intesa come «mero potere neutrale» e quella «che è effettivamente realizzata in quell'atto della grazia divina».²⁰ Da parte sua, Barth vedeva il carattere permanente della creazione ad immagine di Dio legato alla libera

¹⁶ Per descrivere la sua posizione mi sono basato su E. BRUNNER, *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth* (1934), Tübingen 1935² (= *N*); E. BRUNNER, *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen* (1937), Zürich - Stuttgart 1965⁴ (= *M*).

¹⁷ *N*, pp. 10 ss.

¹⁸ *M*, pp. 134.

¹⁹ *N*, pp. 18-21.

²⁰ *KD*, III/2, pp. 154-157 (alcune parti sono tradotte in K. BARTH, *Dogmatica ecclesiale*, Bologna 1968).

fedeltà di Dio all'alleanza.²¹ In tal modo, egli lumeggia ampiamente l'*analogia relationis* tra l'esistenza umana «nel rapporto frontale tra Io e Tu» (KD, III/1, p. 207) e la forma di vita (trinitaria) di Dio, ma non approfondisce una questione decisiva, e cioè se, e fino a che punto l'uomo, in quanto suscettibile d'essere interpellato dal «suo simile» (KD, III/1, p. 207), possa essere considerato già anche il «Tu dell'allocuzione di Dio [!]». Piuttosto, sviluppando il principio secondo cui «siamo stati creati non come, ma per diventare alleati di Dio», Barth ha chiuso ogni varco per un'interpretazione che intenda muoversi sulla linea di Brunner (KD, III/2, pp. 385 ss.).

L'impostazione della soluzione proposta da Barth, il suo ricorso alla fedeltà di Dio, s'incontra da allora in numerose varianti, mentre l'intenzione di Brunner resta inevasa.²² In Helmut Thielicke, che vede con chiarezza la virulenza della problematica legata a quella forma di pensiero, e la immobilizza per così dire nell'alternativa tra «ontologismo e personalismo»,²³ si fa strada esplicitamente un attualismo teocratico: non ciò che è proprio dell'uomo, bensì la sua «estrarietà» (*Außerschaft*) dell'uomo rappresenterebbe l'*imago* creaturale e l'uomo stesso sarebbe in realtà solo «specchio» del *lumen alienum*, e non «fosforo» dotato luccicante (p. 298); la «persona» vi è definita come «il venir-interpellati da Dio» (p. 277), senza un qualche «autonomo proprium ... soltanto come 'essere in relazione'», e la «continuità» della persona come «la continuità della fedeltà di Dio» (pp. 363-367). Per Jürgen Moltmann, invece, è solo l'attuale «rapporto di Dio con l'uomo» che garantisce l'in-

²¹ KD, III/1, pp. 223 ss. In tale maniera, senza legare la creazione ad immagine di Dio alla «successione fisica delle generazioni» in quanto tale, Barth ha potuto accettare il reperto esegetico, dopo che prima ancora con i riformatori aveva asserito la perdita della *imago* a causa del peccato originario: non solo in «Nein! Antwort an Emil Brunner» (München 1934), ma anche in KD, I/1, pp. 251-254 e in I/2, p. 336. Per quanto segue, cfr. KD III/1, pp. 204-233 (= § 45 «Der Mensch in seiner Bestimmung zu Gottes Bundesgenossen»). Ulteriori riferimenti con indicazione del volume e del numero di pagina, all'interno del testo.

²² P. ALTHAUS (*Die christliche Wahrheit*, 2, Gütersloh 1949²), tuttavia, di fronte al «rifiuto dei riformatori della dottrina cattolica tradizionale», rifiuto che «abbandonava la partizione teologicamente necessaria all'interno del concetto di 'immagine' equiparandolo semplicemente allo stato primevo di giustizia», ha rivendicato una «stratificazione molteplice nel concetto di 'immagine di Dio'» (pp. 95 ss.): «Non si è persa né è perdibile la determinazione essenziale dell'uomo per Dio, determinazione costituente per l'uomo, l'essere davanti a Dio come volontarietà personale e responsabile. Si è perso ... l'essere per Dio come attuazione di questa determinazione» (p. 100).

²³ Cfr. H. THIELICKE, *Theologische Ethik*, 1, Tübingen 1951, pp. 341 ss. Ulteriori riferimenti nel testo.

distruttibilità dell'*imago* creata²⁴ – come si deve intendere allora l'«esistenza responsiva» di quella «natura fatta ad immagine» e la possibilità della sua «perversione» peccaminosa, cui pure Moltmann si riferisce esplicitamente? Wolhart Pannenberg insiste energicamente sul fatto che l'intenzione di Dio nella creazione non resta esterna all'uomo, ma deve avere efficacia nell'uomo²⁵ – ma questa operazione è finalizzata a sostenere in sede dottrinarina con altrettanta energia ogni teoria del soggetto che (fondata filosoficamente o teologicamente) attribuisca all'Io più libertà e riflessione di quanto consenta la sua concezione della costituzione esterna ed in definitiva immediatamente teonoma della persona.²⁶ Le cose stanno altrimenti per Gerhard Ebeling e Eberhard Jüngel. Ebeling, infatti, ha rappresentato in maniera penetrante la situazione fondamentale dell'uomo in quanto dipendente da una parola incondizionatamente rassicurante che giustifica la sua esistenza problematica, ed ha parimenti dischiuso l'accadere umano della parola come il luogo della possibile presenza di Dio.²⁷ Jüngel, dal canto suo, si è spinto fino a definire l'«interpellabilità dell'uomo» come «implicazione ontologica» della sua giustificazione attraverso la parola di Dio: «l'uomo è costituito come libero interlocutore di Dio».²⁸ Ma neanche questi ultimi cercano più quel passaggio dalla delucidazione

²⁴ J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, trad. it., Brescia 1986, pp. 272 ss. Da qui sono tratte anche le ulteriori citazioni.

²⁵ Cfr. W. PANNENBERG, *Antropologia in prospettiva teologica*, pp. 81 ss.; W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, II, pp. 260 ss.

²⁶ E ciò non solo nella sua ulteriore spiegazione della creazione dell'uomo ad immagine di Dio nel contesto dei passi citati, ma costantemente nei suoi lavori partire dall'*Antropologie*. Per un'analisi ed una critica di questa posizione, cfr. *supra*, Parte seconda, capitolo 3, «Il fatto del peccato e la costituzione dell'identità umana»; parimenti, K. MÜLLER, *Wenn ich «ich» sage. Studien zur fundamentaltheologische Relevanz selbstbewußter Subjektivität*, Frankfurt a.M. 1994, pp. 93-109. Anche F. Wagner constata «che Pannenberg sottoesponde con un escamotage il momento strutturale dell'autoreferenzialità, irrinunciabile per l'enunciato secondo cui l'uomo è con l'altro da sé come un altro, in rapporto alla percezione oggettuale comprendente la totalità del mondo e nel contesto della dimensione religiosa che si edifica su quella» (F. WAGNER, *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh 1986, p. 506, citato da K. MÜLLER, *Wenn ich «ich» sage*, p. 103).

²⁷ Cfr. l'analisi di Ebeling della «relazione-coram» in quanto chiave ontologica dell'antropologia (G. EBELING, *Dogmatica della fede cristiana*, trad. it., Genova 1990, I, pp. 416-426) oppure la sua esposizione della fede in Gesù come parola di Dio nell'orizzonte problematico del linguaggio (G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, II, pp. 508-517).

²⁸ E. JÜNGEL, *Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie*, in E. JÜNGEL, *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen*, München 1980, pp. 290-317, qui p. 314.

fenomenologica alla fondazione trascendentale, un passaggio che si pone, secondo me, come necessario per la teologia dal punto di vista filosofico. Mi sbaglio oppure la libertà formalmente incondizionata non è mai presa in considerazione come il nucleo antropologico della *imago* creaturale, sebbene essa permetta d'intendere la relazionalità costitutiva dell'esistenza umana e il suo rapporto a Dio, e ciò proprio perché con la libertà si pensa immediatamente la libertà realmente esistente, dunque già qualificata in una prospettiva soteriologia, cioè ancora gravata dal peccato, ed in quanto tale non può coincidere con quella *imago*?

Signore e signori, questo stesso problema non incombe forse come una minaccia costante sull'attuale discussione ecumenica? Anch'io credo di poter sottoscrivere come teologo cattolico quasi tutto dell'esposizione costruttivo-positiva della giustificazione proposta da Jüngel nel suo ultimo libro²⁹ – con l'unica riserva che mi sia consentito di indicare, qualora emergano, le implicazioni di teoria del soggetto e di gettare in tal modo un ponte specialmente a proposito del concetto di fede, di libertà, e naturalmente del discusso «mere passive» (p. 184). Proprio il pensiero della libertà capisce che la grazia di Dio – per essenza – non può essere in nessun modo e in nessun caso meritata (p. 188), e parimenti non può essere in senso proprio «conservata» (p. 201) oppure «posseduta» (p. 196), ma sempre solo – *sola fide* – ricevuta (p. 63), e che inoltre la libertà – se solo si considera, in maniera seria e sotto ogni riguardo, il carattere condizionato della sue attuazioni reali – deve essere prima resa libera (p. 192) dalla potenza del peccato, che determina la sua intera esistenza, e dalla propria perversione perché essa possa accedere alla possibilità della fede – per quanto nella fede essa sia retta e resti dipendente dalla grazia. Ma il suo essere liberata non significa, in generale, essere creata! Jüngel descrive l'uomo implicato nell'accadere della giustificazione (p. 156) e la sua fede, che è determinante in quell'accadere (p. 235), come partecipazione obbediente (p. 184) e godimento della rivelazione (p. 186), come spontanea inattività, passività sabbatico-creativa (p. 186), come un Sì proveniente dal cuore e rivolto a Dio (p. 235), oppure anche come comprensione

²⁹ E. JÜNGEL, *Il vangelo della giustificazione del peccatore come centro della fede cristiana. Uno studio teologico in prospettiva ecumenica*, trad. it., Brescia 2000. L'accento alle enunciazioni e alle formulazioni di Jüngel cui farò riferimento per corroborarle, criticarle o modificarle, comparirà d'ora in poi direttamente nel testo, con il relativo numero di pagina.

della decisione presa da Dio per l'uomo (pp. 238-239) e portata fino all'oblio di sé rettamente inteso (p. 240). Ma per quanto di buon grado si sia disposti a lasciarsi coinvolgere in quell'accadere, c'è tuttavia sempre un compromettersi, un accettare-il-dono che implica formalmente un proprio personale assenso, o quantomeno un consenso. Pure, attraverso questa relazione originaria, né la fede, unica fonte meritata o meno della grazia, dono per la libertà, diventa «come una specie di prestazione suppletiva» una «concorrente» della libertà (p. 197-198); né l'eternità della costituzione reale del peccatore giustificato viene sovvertita o attenuata. Piuttosto, tale costituzione diventa solo ora comprensibile, così come la sua simultanea determinazione attraverso il relativo peccato e attraverso il dono di Dio (p. 224). Ma, soprattutto, viene nominato l'«a partire da sé» dell'effettiva partecipazione dell'uomo alla grazia (p. 236). Di una corrispondente precisazione necessiterebbe, in tutta franchezza, non solo il discorso di Jüngel circa l'«esistenza ec-centrica» (p. 239) e la fuoriuscita-da-sé dell'uomo colpito nell'interno dalla grazia (p. 198), ma anche quell'«ontologia relazionale»³⁰ proposta da Bernd Jochen Hilberath: espressioni come «riceversi a partire da Dio, ec-sistere a partire dal suo amore» (p. 140), oppure «giungere a sé fuori di sé (*extra se*)» (p. 218), oppure «vivere nello Spirito, e quindi fuori di noi» (p. 195), non riescono ad eliminare l'idea di una fede priva di soggetto, così come, per converso, la formula di Hegel, «essere presso di sé nell'altro», non esclude un soggettivismo fonologico-possessivo.³¹ Ma è poi veramente possibile concepire una relazione senza un proprio dei suoi relati, è davvero possibile

³⁰ B. J. HILBERATH, *Das Gemeinsame erkennen. Zu Eberhard Jüngels jüngster «Studie in ökumenischer Absicht»*, in «HerrKort», 53 (1999), pp. 22-26, qui p. 25. Le indicazioni di pagina presenti nel prosieguito del testo si riferiscono in larga misura al libro di Jüngel.

³¹ Nessuna delle due posizioni si trova naturalmente nel meritorio commento di Hilberath sullo studio di Jüngel (e neanche nelle sue riflessioni). Io colgo solo l'opportunità per indicare quella che è a mio avviso l'insufficienza della parola programmatica «ontologia relazionale». Sebbene fosse un evento tanto lieto quanto in ritardo il congedo teologico dalle forme di pensiero dell'ontologia sostanziale e materiale, gli sforzi (fenomenologici) siglati «ontologia relazionale» concernono spesso solo il piano della costituzione *reale* (intersoggettiva) di identità, esser-sé, ecc., e restano, finché non sopraggiunge l'analisi trascendentale di questi fenomeni (nel senso della teoria dell'autocoscienza e della libertà), nella loro indeterminatezza ancora assolutamente non protetti contro un pensiero privo di soggetto – a prescindere dalla non-percezione di possibilità ermeneutiche e teologico-fondamentali che la rinuncia a tale analisi significa. A proposito della necessità di chiarimenti di alcuni concetti che operano con la formula «essere-presso-sé» in quanto «essere-presso-l'altro», oppure parlano di un «essere-presso-sé relazionale», cfr. anche K. MÜLLER, *Wenn ich «ich» sage*, p. 120.

concepire l'essere presso l'altro in quanto altro senza il per-sé dell'autocoscienza, o il rapporto tra persone in generale se non come differenza-unità di libertà originarie, per sé distinte? La protestata incondizionatezza formale della libertà non inficerebbe la priorità assoluta della grazia, dato il suo rinvio necessario alla costituzione esterna del Sé reale e vista l'indisponibilità della libertà che incontra. Contemporaneamente, quella – ammesso che per il Concilio di Trento si trattasse solo di salvaguardare il «destinatario di una grazia possibile»³² – darebbe piena soddisfazione alla *voluntaria susceptio gratiae*.³³

D'altra parte, però, tale impostazione comporta delle conseguenze anche per la dogmatica cattolica, conseguenze che meritano almeno un accenno. Non sarebbe più possibile, infatti, pensare l'auto-comunicazione di Dio come una divinizzazione entificante della trascendenza umana istituita a mo' di causa formale.³⁴ Karl Rahner si era mosso in quella direzione allo scopo di superare la concezione «ontico»-cosale della grazia, ma la sua operazione restava ancora costretta nelle premesse spiritualistico-metafisiche proprie del suo impianto teorico. Si tratterebbe allora di trarre le dovute conseguenze e provare a pensare l'auto-comunicazione di Dio all'interno di quel «modello di presenza» a suo tempo proposto da Piet Fransen e, purtroppo, rimasto completamente ignorato.³⁵ È l'avvento di Dio a noi nel suo amore, il quale ci accoglie incondizionatamente nella comunione con lui: la simultaneità di quell'autodeterminazione di Dio per noi in Gesù Cristo presentificata nell'ascolto della fede e della sua efficace presenza a sé in noi per mezzo dello Spirito. Del pari, occorrerebbe lentamente disfarsi del concetto di *gratia* creata, invece di sottoporlo continuamente a nuove interpretazioni, e ciò già per il fatto che quel concetto – sviando l'attenzione dal carattere evenemenziale e relazionale della grazia, nonché da Dio stesso inteso come soggetto e origine libera e con-

³² Così B.J. HILBERATH, *Das Gemeinsame erkennen*, p. 25, con riferimento a O.H. PESCH - A. PETERS, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1981, p. 178.

³³ DH 1528.

³⁴ Per la critica degli strumenti concettuali impiegati dalla teologia della grazia di Rahner, con i quali il coinvolgimento liberante dell'uomo nell'evento della grazia e la sua relazione frontale con Dio non possono essere affatto chiariti, si veda per un'argomentazione più articolata Th. PRÖPPER, *Erlösungsglaube*, pp. 272 ss.

³⁵ Cfr. P. FRANSEN, *Das neue Sein des Menschen in Christus*, in J. FEINER - M. LOHRER (edd), *Mysterium Salutis*, IV/2 pp. 921-984, pp. 927 ss., 959 ss.

tinua della grazia – ne manca l'essenza propriamente teologica, e una grazia considerata solo in quanto realtà «creata», quand'anche soprannaturale, non potrebbe rappresentare quell'intimo legame con Dio che è in grado di presentificare Dio stesso.³⁶ Perciò, anche le forme testimoniali della grazia ottengono e mantengono quella loro dignità simbolica, che media l'accesso all'immediatezza del rapporto con Dio, solo insieme a quella amorevole auto-donazione attuale di Dio nello Spirito del Padre e del Figlio che è colta nella fede e raffigurata nella *memoria Jesu Christi*. La fede va pure nettamente distinta dall'attività dell'amore dal momento che essa mantiene aperta devotamente la sua differenza rispetto a quel dono preliminare non meritabile che rappresenta la direttiva fondamentale per la nostra libertà – il dono consistente nel riconoscimento convalidante e incoraggiante della libertà. Senza quel dono preliminare, il libero agire non avrebbe accesso alle possibilità dischiuse nella libertà della fede, né potrebbe rappresentare la testimonianza veridica della differenza necessaria tra Dio e uomo.

Non voglio seguire oltre queste piste. Ho solo tentato di mettere in luce il punto che mi premeva sottolineare – Dio rende partecipe, rivendica e rispetta quella libertà umana fatta a sua immagine. Egli l'ha creata per la comunione con sé e la libera facendole dono del suo amore. Si tratta ora di stabilire la portata di questo pensiero.

3. *La grazia efficace di Dio: una disputa irrisolta*

Voglio solo brevemente ricordare la quasi dimenticata «disputa sulla grazia» (che è stata comunque la disputa più lunga e violenta della teologia cattolica nell'età moderna), e ciò per attirare lo sguardo sulla necessità, allora non colta, di spezzare il cerchio

³⁶ All'ultimo argomento accenna anche P. FRANSEN, *Das neue Sein des Menschen*, p. 954. Io penso che si possano pienamente apprezzare le intenzioni originarie del discorso della *gratia creata* in Tommaso d'Aquino e, ciononostante, che non solo si possano criticare le distorsioni della scolastica barocca, nella misura in cui qui la *gratia creata* appare come momento fondante della grazia in generale, ma che si possa anche – con E. JÜNGEL, *Das Evangelium*, pp. 164 ss. (trad. it. *Il Vangelo*, pp. 196 ss.) – considerare la differenza tra grazia increata e grazia creata in quanto tale come una «fallacia categoriale che manomette l'essenza della grazia» – e ciò a mio giudizio (al di là dei motivi già menzionati) già per il fatto che la determinatezza dell'uomo che nella relazione della grazia si è trasformato, in realtà, presuppone la differenza creaturale fra Dio e l'uomo, ma anche al livello di una terminologia della creazione non è adeguatamente comprensibile.

magico delle decisioni preliminari appartenenti ad una tradizione la cui posizione dominante è eccessiva: nella fattispecie, la tradizione agostiniana, con la sua concezione radicale della grazia efficace. Nel frattempo il Concilio di Trento aveva parlato a chiare lettere della possibilità per la volontà umana di rifiutare la grazia³⁷ – il problema era stato posto.³⁸ Non era naturalmente in discussione la necessità della grazia per tutti gli atti dotati di un significato salvifico, né si dubitava della sua infallibile efficacia, restava controverso solo il come della connessione infallibile della grazia efficace con l'assenso attuale della libera volontà umana. Sono note le aporie presenti nei tentativi di soluzione. La soluzione tomista, che puntava risolutamente sulla grazia efficace operante esclusivamente per mezzo di se stessa e collegava ad essa la *praemotio physica* capace di determinare immancabilmente la volontà all'atto, riusciva in effetti a mantenere la libertà solo verbalmente. Lo indica in maniera flagrante il loro imbarazzo ad interpretare il *posse dissentire* del Concilio *in sensu diviso*,³⁹ il loro imbarazzo cioè a dover affermare una vera facoltà (ossia la facoltà di non-assentire) la cui effettiva attuazione era esplicitamente esclusa dalla *gratia efficax*. Molina, invece, volendo preservare la libertà dell'assenso umano si contentava della *gratia sufficiens* e concepiva, come principio sintetico in grado di garantirne il buon esito, una *scientia media* attraverso cui Dio conoscerebbe in anticipo tutte le decisioni eventuali delle sue libere creature tenendo, così, in mano la storia della salvezza come lo scettro di un sovrano. Ma quel sistema mostrava il proprio limite nel mancato chiarimento dello statuto ideale delle attuazioni future condizionate della libertà. Di fronte alla tesi forte dei tomisti,

³⁷ Cfr. DH 1554.

³⁸ Al giudizio sprezzante a proposito della classica, ma ora in effetti stagnante, «disputa sulla grazia» nella teologia del XX sec., la quale probabilmente – per quanto fosse giustificata rispetto all'esposizione problematica di allora e agli strumenti concettuali inadeguati – nasconde solo la rimozione di quel problema centrale che era stato inizialmente percepito e che era risultato decisivo per la possibilità di una teologia cristiana nella modernità, corrisponde la circostanza che attualmente ci si vede costretti a ricorrere ad una letteratura piuttosto antica per trarne delle esposizioni veramente approfondite. Nell'indicare brevemente i principali punti di problema mi baserò prevalentemente su G. SCHNEEMANN, *Die Entstehung der thomistisch-molinistischen Controverse*, Freiburg i.Br. 1879, in particolare pp. 9-43. Cfr., inoltre, F. STEGMÜLLER, Art. *Molinismus*, in *LThK*², 7, pp. 527-530; O.H. PESCH, *Das Konzil von Trient (1545-1563) und die Folgen*, in O.H. PESCH - A. PETERS, *Einführung*, pp. 169-221, in particolare pp. 213 ss.; J. HENRICHs, *Ideologie*, pp. 427-433; Th. PRÖPPER, *Erlösungsglaube*, pp. 279 ss.

³⁹ Anziché *in sensu composito*, dunque nel senso riferito al decorso complessivo.

secondo la quale è assolutamente impossibile una prescienza dei liberi atti creaturali indipendente dalla predeterminazione dei decreti divini, doveva apparire un'affermazione esitante e confusa l'idea che tali atti accadano non perché Dio li prevede, ma che piuttosto Dio li prevede perché accadono.⁴⁰

Signore e Signori, abbiamo adesso due alternative. Si può inquadrare l'intera disputa in uno schema storiografico e lasciare il problema così com'è – oppure (con un certo diritto) denunciare l'impovertimento della comprensione della grazia avvenuto in seguito alla fissazione dei capisaldi della controversia. Otto-Hermann Pesch ha constatato che nessuno dei due sistemi faceva posto al «punto centrale della dottrina medievale», «secondo cui Dio, fondando il libero agire, opera all'interno della volontà».⁴¹ Ma basta questo per considerare «oggiogiorno non più necessario» «prendere ancora posizione su queste teorie»?⁴² Consapevole della novità del suo progetto e con una chiarezza fino ad allora non dimostrata da alcuno, Molina ha rinviato la teologia all'inaggirabile incondizionatezza della libertà nello stesso atto di fede⁴³ ed ha potuto sostenere di non aver leso alla maniera del pelagianesimo la priorità della grazia, né di aver diviso in maniera semi-pelagiana l'accadere salvifico, ma di aver fondato in Dio, quale creatore della libertà e donatore della sua grazia, l'atto dell'assenso lasciandolo però all'uomo stesso come ciò che gli è proprio.⁴⁴ Come potrebbe, senza di questo, avere dignità umana quella reciprocità d'amore di cui Dio ci ha resi capaci e che vuole da noi, e come potrebbe esserci fra Dio e uomo quel rapporto d'amore?

Ci resta poi la possibilità di assumere il problema, rimasto allora insoluto, come insolubile e di renderlo in quanto tale il più chiaro possibile.⁴⁵ Per quel che posso vedere, l'unico ad aver percorso

⁴⁰ Per una classificazione completa degli argomenti in merito utilizzati dai due partiti e dei relativi problemi, cfr. G. SCHNEEMANN, *Die Entstehung*, pp. 33-39.

⁴¹ O.H. PESCH, *Das Konzil*, pp. 217 ss. Non posso tuttavia condividere il rincrescimento espresso da questa constatazione in quanto non riesco a capire fino a che punto Pesch è disposto ad ammettere come un problema teologicamente legittimo quello che si era dischiuso allora, ovvero la possibilità di una libertà che fosse anche *contro* Dio.

⁴² *Ibidem*, p. 216.

⁴³ Questo fatto viene rilevato e apprezzato anche da P. EICHER, *Neuzeitliche Theologien; Die katholische Theologie*, in *NHthG*, 4, pp. 7-47, pp. 26 ss.

⁴⁴ Cfr. il giudizio concorde di F. STEGMÜLLER, *Molinismus*, p. 528.

⁴⁵ Per lo più, tuttavia, ci si accontenta della prima strada, ed invece di metter in discussione con serietà la formulazione del problema e le sue premesse, ci si rassegna al

questa strada, e con molta serietà peraltro, è stato Karl Rahner. Egli ha tentato⁴⁶ di comprendere il rapporto fra la grazia efficace di Dio e la libertà umana come la manifestazione più alta di quel «dato ontologico originario» non ulteriormente analizzabile per cui, nel rapporto della creatura con Dio, autonomia e dipendenza si sviluppano nella stessa misura e non in proporzione inversa. Tuttavia, per quanto sia evidente l'incomprensibilità di questo dato originario, la sua esposizione resta carente dal punto di vista documentario. È chiaro solo che noi non comprendiamo positivamente la *creatio ex nihilo*, e tanto meno il carattere creato della libertà, e che solo la libertà può diventare cosciente dell'assoluta dipendenza della sua esistenza⁴⁷ – non è chiara però la circostanza secondo cui essa sarebbe più dipendente da Dio di quanto lo siano le pietre e gli animali. Il fatto che Rahner sia giunto ad estendere il suo assioma ontologico alla comprensione della grazia, rappresenta una *metabasis*⁴⁸ la cui causa suppongo sia da ravvisare nella sua comprensione ancora metafisica della libertà. Solo così risulta comprensibile il fatto che egli abbia tenuto ferma con tanta enfasi la possibilità di un No dell'uomo a Dio e che abbia potuto concepire questo No esclusivamente come «la contraddizione reale assoluta», cioè che «si risponda a Dio allo stesso tempo in maniera affermativa e negativa».⁴⁹ E il fatto che vi si trovino frasi come questa: Dio può «nella sua assoluta sovranità porre la libertà come libertà buona o cattiva, senza con questo distruggere la libertà stessa».⁵⁰

fatto che la controversia – come sostiene H. JEDIN – sia rimasta aperta e che sia dovuta rimanere tale «dal momento che il mistero della cooperazione della grazia divina con la libera volontà dell'uomo resiste al rischiaramento definitivo da parte della ragione» (HKG IV, pp. 572 ss.).

⁴⁶ Per quanto segue i rimandi sono esclusivamente a K. RAHNER, *Gnade und Freiheit*, in *SM*, II, pp. 469-476.

⁴⁷ Quest'ultimo punto è stato indicato soprattutto da F. SCHLEIERMACHER, *La dottrina della fede*, I, già nelle sue analisi fondamentali del fenomeno della fede (p. 155) e poi ampiamente sviluppato (pp. 311, 384). Kierkegaard, poi, con le sue penetranti e spesso citate affermazioni sull'onnipotenza di Dio, da intendersi come «bontà», non mira ad una qualche dipendenza dell'uomo maggiore di quella delle altre creature, ma all'«incomprensibile» del suo esser libero: che l'onnipotenza non solo può produrre «la totalità visibile del mondo», ma perfino «un essere indipendente di fronte all'onnipotenza» (S. KIERKEGAARD, *Diario*, III, trad. it., Brescia 1983, pp. 240-241).

⁴⁸ Una metabasis proprio perché essa declina il rapporto della grazia nella relazione fra Dio inteso come causa prima e la creatura intesa come causa seconda, dunque sul piano del *concursus divinus*, mancando così il suo carattere d'incontro.

⁴⁹ K. RAHNER, *Corso fondamentale*, p. 139.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 147. Alle pochissime inequivocabili proteste che ho incontrato in letteratura contro questo inaccettabile postulato di Rahner (e simili), appartiene il libro di

Rahner ha criticato tutte le posizioni presenti nell'ambito della disputa sulla grazia, ma non la sua stessa impostazione del problema con i relativi assunti di base.⁵¹ Cosa che a me pare invece necessaria: e non solo per i motivi già discussi, ma anche per via di quella stretta problematica altrimenti ineliminabile, la cui logica ha già assillato il pensiero di Agostino. Se la grazia efficace di Dio, a fronte della nostra profonda perdizione nel peccato, è pensata come grazia che opera da sola, e che si sostituisce anche al nostro consenso, deve imporsi inesorabilmente una concezione della predestinazione alle cui conseguenze Agostino poté sfuggire solo a patto d'intendere la colpa di Adamo come imputabile anche alle generazioni successive, così discreditando però in maniera definitiva quella teodicea che aveva inteso delineare.⁵² Insieme alla premessa di una grazia infallibilmente efficace, tuttavia, occorre abbandonare anche – a causa delle premesse ancora più rovinose – il pensiero di una prescienza divina delle libere decisioni umane (di quelle presenti di fatto e di quelle condizionali future). Infatti, è francamente oscuro (in questo avevano sicuramente ragione i tomisti) il modo in cui tale prescienza possa essere pensata senza predeterminazione, come possa restare poi ancora spazio per una genuina libertà creaturale nella storia universale,⁵³ e come possa non ricadere su Dio anche

L. OEING-HANHOFF, *Das Reich der Freiheit als absoluter Endzweck der Welt. Tübinger und weitere Perspektiven*, in J. SIMON (ed), *Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems*, Freiburg - München 1977, pp. 55-83, qui pp. 81 ss.

⁵¹ E questo non solo nell'articolo *Gnade und Freiheit*, ma anche altrove. Cfr. K. RAHNER, *Gnade. Systematik*, in *LThK*², 4, pp. 991-998, pp. 996 ss.

⁵² La ricostruzione precisa del percorso teorico grazie al quale Agostino, con la sua teoria della colpa originaria ha compiuto il passo fatale che lo ha portato fuori dall'intera tradizione precedente, è merito di H. HÄRING, *Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins*, Zürich - Köln 1979. Come elemento di collegamento tra la teoria della predestinazione, diventata inevitabile in conseguenza della radicalizzazione della concezione del peccato e della grazia, e quella teodicea che continuava ad intenzionare poteva fungere il pensiero dell'universale imputabilità del peccato adamitico in quanto esso sembrava garantire l'irrinunciabile enunciazione minima secondo cui: quando Dio sceglie, è misericordioso; quando riprova, è giusto. Con i risultati di Häring concorda, evidentemente senza aver preso conoscenza del suo studio, K. FLASCH, *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo. De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2*, a cura di K. FLASCH, Mainz 1995². Volendo attenersi alla premessa della grazia efficace operante da sola, ma evitare – non da ultimo a motivo della teodicea – una teoria particolaristica della predestinazione, includente anche la riprovazione, resterebbe come unica via d'uscita solo una dottrina dell'apocatastasi, parimenti insostenibile sul piano teologico nella sua forma tetica.

⁵³ In riferimento alla questione, oggetto di acute disamine nella teologia del medioevo latino, «se l'elemento futuro ancora contingente in relazione alle cause creaturali precedenti venga defraudato della sua contingenza dalla prescienza divina e debba accadere necessariamente», W. PANNENBERG (*Teologia sistematica*, II), constata legittimamente che per premunirsi

tutta la colpa di ciò che è accaduto e accade. Separarsi dalla premessa principale e dalle soluzioni molteplici della disputa sulla grazia significa, detto a chiare lettere, che la teologia deve imparare a sopportare il pensiero che la storia di Dio con gli uomini è una storia davvero aperta.⁵⁴

4. *La storia aperta di Dio con gli uomini: problemi e prospettive*

I problemi che qui urgono sono molti – ma mi limito ad indicare solo due. Naturalmente, sotto il profilo speculativo è prioritario che – per riflettere alla storia e, ancor più, alla storia aperta di Dio con gli uomini – la dottrina di Dio si accerti del carattere genuinamente teologico della propria impostazione e, contemporaneamente, dell'idoneità propria del pensiero avvocato per quell'impostazione. Essa non può accontentarsi di mere correzioni posteriori apportate ad una sua antica eredità metafisica. Sebbene la teologia patristica infatti abbia subordinato in via di principio la metafisica agli enunciati dell'economia della salvezza, sebbene abbia battuto delle strade creative per la dottrina trinitaria e superato, con la tesi della *creatio ex nihilo*, il latente dualismo greco, non le è riuscito tuttavia di riconfigurare la filosofia greca, precedentemente adattata

da questa conseguenza non poteva bastare l'accento al fatto «che Dio preveda la contingenza futura *in quanto* accadimento contingente»; ma anche l'argomento «che l'eternità di Dio è contemporanea a tutto ciò che è creaturale», non poteva bastare, da sola, a quello scopo (p. 167); cfr. W. PANNENBERG, *Idea di Dio e libertà dell'uomo*, in W. PANNENBERG, *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, pp. 445 ss.). Infatti, il problema sul quale si riversa infine anche la concentrazione cristologica del concetto di elezione, risiede nella questione se il rapporto tra eternità e tempo possa essere pensato in maniera tale da «lasciare spazio per una libera decisione della creatura nella sua situazione storica» (W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, III, pp. 473 ss.).

⁵⁴ L'espressione decisa di tale esigenza non mira ad una problematizzazione della dignità escatologica della rivelazione di Dio in Gesù Cristo, ma solo alla seria messa a fuoco di quel pensiero dalle ampie conseguenze secondo cui, nella maturazione nel tempo della sua decisione incondizionata per gli uomini, Dio rispetta la loro libertà. Dio si determina ad essere Dio degli uomini – qui debbo citare da una lettera di P. Hünemann (8 giugno 1999) che mi trova assolutamente d'accordo – «facendo di Gesù Cristo, del Crocifisso, del suo Verbo, l'intercessore degli uomini e il giudice dei viventi e dei morti. La prescienza intesa sotto il profilo ontologico e la predeterminazione diventano la Conscentia e l'Intercessio cristologicamente e pneumatologicamente mediate. Queste sono le forme nelle quali l'uomo può sperare e nelle quali si articola il decreto divino della salvezza e la speranza in esso. Nel Verbo divenuto carne abbiamo qualcosa da dire al Padre, nello Spirito abbiamo qualcosa di storicamente significativo da fare per lui».

all'impianto teologico cristiano, in una forma di pensiero consistente adeguata alla fede nella libertà capace di storia propria di Dio.⁵⁵ E ciò che ha impedito in maniera duratura una simile riconfigurazione non dipende solo dall'interpretazione della mancanza d'inizio di Dio in termini d'immutabilità ed eternità separata dal tempo. Era soprattutto la semplicità, reclamata dal pensiero della causalità prima, ad escludere da Dio ogni composizione ed ogni mutamento ed a garantire, inoltre, – forse ciò che più importa – la sua sublime incomprendibilità. In questo senso, c'è perfino da chiedersi se la conseguenza ultima del metodo delle tre vie integranti della conoscenza di Dio anch'esso fondato, a partire dallo Pseudo-Dionigi, in termini ontologici nel pensiero della causalità prima, non fosse stata proprio quella teologia negativa che attualmente vede un'evidente ripresa d'interesse – si tratta di una conseguenza distruttiva per la teologia cristiana. Per esprimersi con le parole di Duns Scoto: «Negationes etiam non summe amamus».⁵⁶ Il problema, comunque, si è trasfuso nella preoccupazione medievale che una predicazione reale della molteplicità delle sue qualità nuocesse alla semplicità di Dio, o che la loro semplice distinzione mentale serbasse come essenza di Dio solo l'unità indeterminata. A ciò si aggiungeva che un'inferenza dall'effetto all'essenza della causa era ammissibile solo in caso di causazione necessaria in natura. Ma proprio questa premessa decadeva in conseguenza della fede nella creazione, e quelle proprietà dunque non potevano qualificare l'essenza di Dio ma solo le relazioni esterne che intrattiene con la creazione. Ecco spiegato (su ciò concordo con Wolfhart Pannenberg)⁵⁷ perché Duns Scoto contestava la consistenza di una predicazione analogica tra modo univoco e modo equivoco di enunciazione ed insisteva, invece, sulla necessità di concetti generali univoci – fondamentalmente del concetto di essere – come base di ogni teorema teologico.

In queste mie osservazioni, mi consento di spaziare in maniera così vasta solo allo scopo di mostrare con chiarezza ciò con cui rompe e può rompere una teologia della rivelazione che voglia assumere a modello esplicativo la teoria della libertà. Questa assolve al suo obbligo filosofico d'argomentazione, documentando (come indicato all'inizio) la possibilità di una libera realtà divina distinta

⁵⁵ Cfr., per un approfondimento della problematica qui toccata, W. PANNENBERG, *Questioni fondamentali*, pp. 330-385, e *Teologia sistematica*, I, pp. 384-390, 404-414.

⁵⁶ DUNS SCOTO, *Ord.I* d.3 p.1 q.1-2 n. 10.

⁵⁷ Cfr. W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, pp. 385 ss.

dall'uomo e dal mondo. E fornendo, in tal modo, una determinazione minima della logica enunciativa in cui quella realtà funge da oggetto di predicazioni affermative fondate su di un'esperienza storica, una determinazione minima che si dimostra, immediatamente, determinabile grazie ai predicati della libera onnipotenza e dell'unicità di Dio, e grazie a quelli di onnipresenza, onniscienza ed eternità – tutti predicati biblicamente documentati, fissati nella professione ecclesiológica e, contemporaneamente, idonei all'esigenza di fondazione propria della libera ragione. Ma non siamo ancora giunti al punto dirimente. Se cioè la prova del carattere incondizionato dell'amore di Dio verso di noi – che naturalmente dovrei sviluppare nelle sue articolazioni –, se questa prova inscritta nella storia di Gesù implica il concetto della auto-rivelazione, da cui consegue l'unità essenziale di Gesù con Dio; se questa prova convalida (con l'aggiunta delle testimonianze sullo Spirito) la frase giovannea «Dio è amore» quale concetto essenziale concreto del Dio trinitario; allora, – e con l'ulteriore premessa generale, anch'essa fondata nella rivelazione di Dio in Gesù Cristo, che Dio nel suo agire coincide con sé stesso *ad extra* e, in questo senso (usando le parole di Hermann Cremer), «mette in azione la sua essenza»⁵⁸ – bisogna pensare tutte le proprietà di Dio, accessibili attraverso la creazione e la storia, come determinate da questa essenza. Allo stesso tempo e per un altro verso, però, – proprio perché esse riguardano la possibilità propria di Dio di agire nella creazione e nella storia – occorre anche predicarle di lui stesso, senza perciò ledere il mistero liberamente schiudentesi. Al contrario, proprio meditando intellettualmente sul mistero, ne faremo esperienza con coscienza.

Quanto alla possibilità di pensare una storia aperta di Dio con gli uomini ecco le conseguenze derivanti dalle precedenti osservazioni. Unica appare l'onnipotenza di Dio nei confronti di ciascuna potenza finita, posta e perdurante in dipendenza della contraddizione, per il fatto di creare e lasciar essere degli esseri liberi che si comportano liberamente anche in rapporto a Dio stesso. E non costituisce contraddizione che Dio stesso si determini a farsi determinare dagli uomini. E che lo abbia fatto fino a quell'evento *quo nil maius fieri potest*,⁵⁹ evento in cui egli, pur senza essere annientato, ha abbandonato sé stesso alla contraddizione mortale,

⁵⁸ H. CREMER, *Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes* (1897), (rist.) Gütersloh 1983, p. 19.

⁵⁹ F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della rivelazione*, II, p. 181.

mostrando la sua onnipotenza come onnipotenza dell'amore, come onnipotenza veramente divina. L'originaria essenza amorosa dell'onnipotenza consente fondamentalmente (tale il senso del concetto di *potentia Dei absoluta*) di pensare la libertà creatrice di Dio e la sua efficace immediatezza in ogni momento del suo agire e, al contempo, la sua capacità di entrare in rapporto con l'agire umano in maniera responsiva⁶⁰ – senza però mutare il suo fondamentale decreto salvifico: egli rimarrà costante nel suo risiedere presso di sé ed il suo amore incommensurabile, rimarrà dunque identico a sé pur nelle sue decisioni contingenti. Soggetto primario di una storia aperta che deve il proprio futuro, gravido di promesse, all'inesauribile potenza d'innovazione di Dio e la sua continuità alla fedeltà dell'incondizionata volontà di salvezza di Dio. Rimane aperta la questione certamente più difficile, se cioè l'onniscienza divina non includa anche una prescienza delle decisioni libere degli uomini. Tale questione rimanda, da ultimo, al tema fondamentale del rapporto in Dio tra tempo ed eternità. Se l'osservazione di Molina, infatti, secondo cui Dio prevede ogni libero accadimento (effettivo o futuro) in quanto tale, non riesce a conciliare la libertà col suo essere anticipata nella conoscenza, la libertà non otterrebbe certo un maggior guadagno con ricorrendo semplicemente alla nozione di contemporaneità di Dio in ogni tempo. Così, anch'io non vedo altra strada se non seguire, come fa Pannenberg⁶¹ (e, ciascuno a suo modo, Jürgen Moltmann⁶² e Eberhard Jüngel⁶³) la prospettiva di Karl Barth, il quale ha riveduto e corretto la mera contrapposizione tra tempo ed eternità, spingendosi finanche oltre Boezio⁶⁴ nel descrivere il nostro presente come avanzare «dal passato al futuro» in direzione del Dio eterno, e Dio stesso come «la fonte,

⁶⁰ Cfr. K. BANNACH, *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham. Problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutung*, Wiesbaden 1975, pp. 224 ss., 247 ss., 272 ss.

⁶¹ Cfr. W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, I, pp. 450-460.

⁶² Cfr. in particolare J. MOLTSMANN, *Gott in der Schöpfung*, pp. 116-150 (trad. it. *Dio nella creazione*, pp. 130-167); sulla concezione di Moltmann dei «tempi intrecciati della storia» e sul rimando derivato da essa e trascendente ogni storia futura, di tutte le possibilità finitamente realizzate al «futuro della storia» in quanto «origine e fonte del tempo storico», cfr. anche G. ESSEN, *Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit*, Mainz 1995, pp. 87 ss.

⁶³ Cfr. E. JÜNGEL, *Thesen zur Ewigkeit des ewigen Lebens*, in «ZThK», 97 (2000), pp. 80-87.

⁶⁴ BOEZIO, *De consolatione philosophiae* V, 6: «Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio».

l'essenza ed il fondamento di tutto il tempo». ⁶⁵ Questo significherebbe comprendere il tempo in cui viviamo come il tempo che ci spetta, la nostra esistenza come ciò che viene ricevuto di volta in volta come nuovo, e Dio stesso, che «non ha alcun futuro fuori di sé», come l'Eterno che è «il futuro di sé stesso e di tutto ciò che è distinto da sé» – come perfetta libertà, «origine di sé stesso e delle sue creature». ⁶⁶ Solo così mi pare possibile pensare un Dio in grado di abbracciare la totalità dei tempi, di conoscere ciascun reale e ciascun possibile, un Dio che conservi perfino il passato presso di sé e che, tuttavia, non conosca in anticipo e non abbia già stabilito quegli atti della libertà umana appartenenti al tempo non ancora fondato. ⁶⁷

Signore e Signori, mi piacerebbe ora, per misurarne la portata, ricondurre il pensiero dell'apertura della storia di Dio con gli uomini alle questioni escatologiche – almeno a quell'evento che noi aspettiamo come giudizio finale ed in cui, inoltre, speriamo da Dio che ci sia offerta ancora la possibilità di rispondere e di aver parte in esso. Possiamo sperare, credo, sulla base di motivi genuinamente teologici: che sia nostro Giudice il Crocifisso, nel quale incontriamo l'incondizionata disponibilità di Dio al perdono. Ma contemporaneamente, in conseguenza dell'affermazione moralmente necessaria di ogni libertà, dobbiamo anche sperare – e

⁶⁵ *KD*, III, 2, pp. 639 ss.

⁶⁶ W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, I, p. 460. Del resto, è facile vedere che nella nozione di «futuro di sé stesso» si apre per la nostra ragione – solo in maniera più chiara sotto l'aspetto temporale – lo stesso abisso di fronte al quale Kant vedeva condotta la ragione attraverso l'idea dell'*ens necessarium*: *CRPu* B 641.

⁶⁷ Qui, inoltre, ci si dovrà interrogare sulla reale necessità di pensare Dio stesso esentato da ogni determinazione temporale. Infatti, non vale forse il tempo come condizione di possibilità di ogni interazione tra libertà? Lasciamo in sospeso se tale questione sia rilevante per la comprensione della vita infratrinaria. Ma la questione diventa inevitabile con il tema dell'incarnazione. E risulta tale anche in quanto il rispetto di Dio nei confronti della libertà umana include proprio la sua disponibilità ad «attendere» una risposta da parte di quella, una risposta che nessuno può sostituire (e, da parte sua, ad entrare in relazione con quella con delle risposte). Attraverso questa auto-obbligazione e la disponibilità in essa implicita a lasciarsi determinare nel tempo, Dio – l'origine che costituisce il tempo a partire dal futuro – non cessa, frattanto, di dominare il tempo e tutta la realtà soggetta al tempo, ed in questo modo non cessa di essere distinto dall'uomo, il quale – nonostante la sua capacità di dimensionamento del tempo e di presenza travalicante il tempo – è fondamentalmente nel tempo e soggetto ad esso e si trova essenzialmente assegnato a ciò che si dà nel tempo (la tesi di Kant della «idealità trascendentale» del tempo non può essere persuasiva, o lo è altrettanto poco quanto il suo sforzo, certo comprensibile a partire dalle sue premesse, di dislocare l'uomo in quanto essere di libertà in un *mundus intelligibilis* fornito di una costituzione temporale. Per preservare il carattere incondizionato della condotta originaria della libertà, in ogni caso, deve essere preservata la temporalità della sua auto-attuazione attuale).

ciò in maniera tanto più ardente quanto più lucidamente tentiamo di articolare la speranza escatologica, la nostra sola risposta alle questioni che restano tanto più scottanti dopo il fallimento di ogni forma di umana teodicea, per dare debitamente ragione di quella speranza a coloro che la contestano sulla base di un'argomentazione morale. Ma il tema è troppo abissale, troppo problematico e difficile, per poterlo discutere di sfuggita – devo lasciarlo in forma di pura allusione.⁶⁸

Invece, vorrei affrontare adesso, finalmente, quel pensiero che era implicito in tutto il già detto. Infatti, per me non si trattava di certo di trarre delle conseguenze sul piano teologico e, tanto meno, di incitare a contemplarsi nello specchio di quella nostra libertà fatta ad immagine di Dio. Si trattava soltanto di comprendere in maniera coerente il fatto della fede e di darne ragione. È, infatti, nostro dovere e nostra incombenza difendere la peculiarità della fede nelle condizioni disperate e disgraziate del presente. Ma si trattava per me anche di delineare l'atteggiamento che questa riflessione può suscitare, traendone lo stile gioioso e serio. In una delle parti più belle della sua cristologia, Peter Hünemann sceglie la parola «amicizia» come «impostazione per comprendere concettualmente la figura della vita redenta [nella storia] che risulta dall'incontro con Gesù Cristo»: «amicizia con Gesù Cristo», grazie alla quale ci si dischiude il «compiuto adempimento dell'amicizia di Gesù».⁶⁹ E non ci è lecito forse affermare anche: amicizia con Dio?⁷⁰

Amicizia con Dio. Rendiamogli grazia tanto più profondamente, in quanto egli, che tutto ci dà, ci lascia la dignità del libero assenso. Un'intesa ormai risolta con Dio che – al di là della infantile dipendenza e dell'adolescenziale indignazione – accetta le

⁶⁸ Non posso che rinviare agli accenni contenuti in Th. PRÖPPER, *Fragende und Gefragte zugleich. Notizen zur Theodizee*, in T.R. PETERS - Th. PRÖPPER - H. STEINKAMP (edd), *Erinnern und Erkennen. Denkanstöße aus der Theologie von Johann Baptist Metz*, Düsseldorf 1993, pp. 61-72; per una loro sensibile prosecuzione, si veda M. STRIET, *Versuch über die Auflehnung. Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizeefrage*, in H. WAGNER (ed), *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem*, Freiburg i.Br. 1998, pp. 48-89.

⁶⁹ P. HÜNNEMANN, *Jesus Christus Gottes Wort in der Zeit. Eine Systematische Christologie*, Münster 1994, pp. 369, 377.

⁷⁰ Peter Hünemann si trova perfettamente d'accordo su questo punto; egli ha, contemporaneamente, ricordato il significato fondamentale di questo motivo nella dottrina tomista della grazia. Cfr. in proposito anche il bel lavoro di H. DÖRNEMANN, *Freundschaft als Paradigma der Erlösung. Eine Reflexion auf die Verbindung von Gnadenlehre, Tugendlehre und Christologie in der Summa theologiae des Thomas von Aquin*, Würzburg 1997.

contraddizioni della realtà ed è pronta a farsi carico del prezzo di quell'amore, che non può darsi senza la libertà. E se per noi è ormai impossibile dire di no a Dio, non è per un'obbedienza dovuta alla nostra incapacità di trovare la via verso noi stessi, né solo perché non conosciamo niente di più grande della comunione in cui la gloria di Dio e il nostro senso trovano compimento, ma anche, e a maggior ragione, perché già solo il pensiero di abbandonare anche Dio ci copre di vergogna come un tradimento. E sebbene le molte questioni che vorremmo rivolgergli ci incalzino di continuo e noi non sappiamo far altro che sperare in una loro risposta dalla sua teodicea escatologica – di fronte al volto del Crocifisso, di fronte a quella (secondo la formula di Schelling) «convinzione divina»⁷¹ rivelata fino all'estremo, anche noi – improrogabilmente già da ora – siamo gli Interrogati:

«Dio ci ha dato speranza. Ha cominciato:

Lui ha sperato in noi –

Si dovrà forse dire che noi non speriamo in lui?»⁷²

⁷¹ F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della rivelazione*, II, p. 180.

⁷² C. PÉGUY, *Il portico del mistero*, p. 165.

Abbreviazioni

- CFG I. KANT, *Critica della facoltà di giudizio*, trad. it., Torino 1999
- CRPu I. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it., Roma - Bari 1999
- DH *Dignitatis Humanae*
- FMC I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it., Roma - Bari 1992
- HFTTh *Handbuch der Fundamentaltheologie*, 4 voll., Freiburg i.Br. 1985-1988
- LThK *Lexikon für Theologie und Kirche*, 11 voll., Freiburg i.Br. 1993-2001³
- NHthG *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München 1984 (nuova ed. ampliata)
- «NZSTh» «Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie»
- «ThQ» «Theologische Quartalschrift»
- «TThZ» «Trier theologischer Zeitschrift»
- «TZTh» «Tübinger Zeitschrift für Theologie»
- WW *Fichtes Werke*, a cura di I.H. FICHTE, 11 voll., Berlin 1971
- «ZPhF» «Zeitschrift für philosophische Forschung»
- «ZThK» «Zeitschrift für Theologie und Kirche»

Indice dei nomi

- Abelardo, 125, 364
 Adorno, Th.W., 45
 Agostino, 124, 125, 143, 144, 204, 205, 235, 341, 363, 364, 372, 395, 395n
 Althaus, P., 206
 Anselmo di Canterbury, 73, 111, 112, 112n, 114, 115, 124, 125, 145, 235, 240, 242, 245, 265, 265n, 266, 317, 364
 Apel, K.-O., 33, 84, 161, 236
 Apollinare, 358
 Ario, 358
 Aristotele, 125, 137-139
 Auer, A., 93
 Baius, 146, 149
 Balthasar von, H.U., 213, 214, 376
 Barth, K., 15, 44, 126, 169, 171, 190n, 197, 200, 206, 374, 378, 384-386, 386n, 399
 Baumgartner, H.M., 84
 Baur, F.Ch., 181n, 182, 182n, 183, 183n, 188n, 269
 Bayer, O., 188n, 190n
 Beck, U., 54
 Beethoven, L. van, 57
 Ben-Chorin, S., 62
 Berkowits, E., 341, 342
 Bloch, E., 45, 58, 277, 343, 354
 Blondel, M., 126, 235, 263
 Bongardt, M., 57n, 309n
 Böckle, F., 93
 Boezio, 399
 Bretschneider, K.G., 202
 Brunner, E., 202, 206, 384-386
 Bultmann, R., 44, 183
 Büchner, G., 342
 Calvino, 373
 Camus, A., 45, 237, 342, 344, 348
 Caterus, J., 112n
 Claudel, P., 243
 Clemente Alessandrino, 124
 Cremer, H., 398
 Cusano, N., 60, 150
 Descartes, R., 33, 111, 112, 112n, 113, 116-118, 150, 151, 190n, 221n, 222n, 235, 242, 253, 258, 338, 373
 Diltthey, W., 168, 168n, 192n
 Disney, W., 55
 Dörner, I.A., 202
 Drewermann, E., 249
 Duns Scoto, 33, 150, 265n, 266, 364, 373, 397
 Ebeling, G., 104, 168, 168n, 171, 387, 387n
 Erasmo, 147
 Erikson, E.H., 215
 Essen, G., 272
 Feuerbach, L., 111, 120, 120n, 160, 171, 182, 182n, 189, 189n, 190n
 Fichte, J.G., 33, 53, 56, 84, 115, 115n, 117, 122, 151-153, 172n, 189, 189n, 190n, 215, 216, 226n, 239, 242, 244, 253, 254, 258, 259, 262, 373
 Filone, 124, 357
 Freud, S., 156
 Gabriel, K., 58
 Gehlen, A., 201
 Giansenio, 149
 Giovanni, 80, 140, 362
 Giustino, 124, 364
 Goethe, J.W., 55
 Gregorio di Nissa, 372
 Gregorio Taumaturgo, 372
 Grillmeier, A., 358

- Guardini, R., 344
- Habermas, J., 45, 161
- Häring, H., 395n
- Hegel, G.W.F., 46, 114, 135, 151, 153, 154-157, 181n, 189, 190, 192, 226n, 335, 374, 378, 389
- Heidegger, M., 157, 192n, 213n, 380n
- Henrich, D., 33, 219, 219n
- Henrich, J., 33
- Herder, J.G., 201, 202, 203, 209n, 314
- Herms, E., 192n
- Hilberath, B.J., 229, 389, 389n
- Hume, D., 151
- Hünemann, P., 229, 377, 377n, 396, 401, 401n
- Ippolito, 372
- Ireneo, 144, 314, 363, 372
- Jacobi, F.H., 378
- Jaspers, K., 41-43, 53, 115, 115n, 157
- Jonas, H., 340, 365
- Jüngel, E., 225, 225n, 229, 358, 387, 388, 388n, 389, 389n, 399
- Junker, M., 182n
- Kant, I., 33, 46, 53, 53n, 83, 84, 87, 93, 94, 96, 96n, 101, 106, 106n, 110, 112, 113, 115, 116, 117n, 122, 149, 151, 152, 161, 166, 168, 168n, 169, 206, 208n, 212, 213n, 214, 215, 222n, 226, 234, 235, 239, 242, 243, 253, 260, 262, 264, 278, 295, 307, 335, 365, 376, 378, 400n
- Kasper, W., 44
- Kessler, H., 99, 271, 272
- Kierkegaard, S., 33, 53, 77, 91, 94, 103, 110, 115, 115n, 122, 157, 189n, 193, 205, 207, 211, 212, 213n, 214, 246, 263, 264, 320, 341, 344, 345, 365, 374, 394n
- Koch, K., 332
- Kogon, E., 348
- Krämer, H., 137
- Krings, H., 12, 33, 84, 161, 236
- Küng, H., 224
- Leibniz, G.W., 113, 151, 335, 338, 343, 365, 373
- Lessing, G.E., 246, 307
- Lettmann, R., 63n
- Levinas, E., 33, 262
- Lubac de, H., 126, 382
- Lübbe, H., 337, 338, 341
- Lüdemann, G., 258, 272n
- Lutero, 125, 147, 148, 364, 373
- Marcel, G., 50n, 261
- Maréchals, J., 126
- Marquard, O., 56, 275, 336
- Marx, K., 155, 160
- Mead, G.H., 215
- Melantone, 126
- Metz, J.B., 45, 230, 236, 250, 282, 334n
- Mieth, D., 93n
- Molina de, L., 392, 393, 399
- Moltmann, J., 45, 386, 387, 399, 399n
- Müller, H.P., 333
- Müller, J., 206, 207
- Nietzsche, F., 46, 56, 63, 121, 156, 336
- Ockham, Guglielmo di, 33, 125, 150, 266, 364, 373
- Oelmüller, W., 336
- Origene, 124
- Pannenberg, W., 33, 34, 106, 117, 118, 118n, 132, 197-205, 205n, 206, 207, 208, 208n, 209, 209n, 210n, 211, 212, 215, 216, 216n, 217, 217n, 218, 218n, 219, 220, 220n, 221, 221n, 222, 222n, 223, 223n, 224, 224n, 225, 226n, 227, 229, 233, 376, 381, 387, 387n, 397, 399
- Paolo, 47, 80, 140-143, 320, 351, 353, 355, 356, 371
- Péguy, C., 345
- Pesch, O.H., 393, 393n
- Peters, T.R., 282
- Peukert, H., 46, 81n, 86, 87n, 110, 160, 161, 230, 236
- Picasso, 55

- Pico della Mirandola, 150
 Pier Damiani, 125, 364
 Pietro Lombardo, 364
 Platone, 137, 138, 240
 Plessner, H., 201, 203, 204, 215, 222n, 223
 Plotino, 123
 Proclo, 123
 Pröpper, Th., 261, 262
 Pseudo-Dionigi, 397
 Rahner, K., 9, 33, 34, 36, 44, 74, 74n, 108, 109, 117, 118, 118n, 120, 126, 168, 168n, 172, 206, 210n, 211n, 222, 224n, 229n, 235, 236, 341, 381, 381n, 382, 390, 390n, 394, 394n, 395
 Richter, K., 309n
 Ricoeur, P., 96, 207, 212
 Ritschl, A., 206
 Rousseau, J.J., 151
 Sartre, J.P., 48, 53, 158, 215
 Scheler, M., 201, 203
 Schelling, F.W.J., 24, 33, 111, 114, 115n, 156, 172n, 173n, 189, 189n, 226n, 365, 367, 374, 378, 402
 Schillebeeckx, E., 77, 95n
 Schleiermacher, F.A., 183
 Schleiermacher, F.D.E., 15, 17, 33, 100, 105n, 118, 119, 119n, 120, 126, 132, 167, 168, 168n, 169, 169n, 170, 170n, 171, 171n, 172, 172n, 173n, 174, 174n, 175-181, 181n, 182, 182n, 183n, 184, 185, 185n, 187, 187n, 188, 188n, 189, 189n, 190, 190n, 191n, 192, 192n, 193, 202, 206, 208, 219, 221n, 245, 255, 269, 365, 374
 Schoonenberg, P., 206
 Schopenhauer, A., 156
 Scholem, G., 62
 Schulte, G., 242
 Schulze, G., 56, 57n
 Schütz, W., 222n
 Socrate, 55, 136, 137, 139
 Sofocle, 136
 Spinoza, 114, 151, 373
 Stendhal, 63, 336
 Sternberger, D., 348
 Strauss, D.F., 168n, 181n, 182, 182n
 Taziano, 371
 Teofilo di Antiochia, 371
 Tertulliano, 124, 372
 Thielicke, H., 386
 Tillich, P., 53, 206
 Tiziano, 55
 Thönnès, D., 309n
 Tommaso d'Aquino, 27, 93, 100, 100n, 113, 125, 145, 146, 148, 364, 373, 391n
 Troeltsch, E., 100
 Verwey, H., 19, 33, 118, 133, 229, 229n, 230-237, 239-247, 249-256, 258-268, 270-272, 272n, 273-278
 Voltaire, 335
 Vorgrimler, H., 343
 Wagner, F., 387n
 Welsch, W., 56
 Zenger, E., 333

Pubblicazioni del Centro per le Scienze Religiose

Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento

1. W. EGGER (ed), *Per una lettura molteplice della Bibbia*, Bologna 1981
2. L. SARTORI (ed), *Istanze della teologia fondamentale oggi*, Bologna 1982
3. S. ZUCAL, *La teologia della morte in Karl Rahner*, Bologna 1982
4. L. SARTORI (ed), *Le scienze della religione oggi*, Bologna 1983
5. M. NICOLETTI, *La dialettica dell'Incarnazione. Soggettività e storia in Søren Kierkegaard*, Bologna 1983
6. L. SARTORI (ed), *Papato e istanze ecumeniche*, Bologna 1984
7. L. SARTORI (ed), *Come e perché la pace in un mondo di peccato*, Bologna 1984
8. G. ZORZI, *Il realismo cristiano di Reinhold Niebuhr*, Bologna 1984
9. I. ROGGER - A. QUACQUARELLI (edd), *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo*, Bologna 1985
10. P. PRODI - L. SARTORI (edd), *Cristianesimo e potere*, Bologna 1986
11. L. SARTORI (ed), *Popoli messianici*, Bologna 1987
12. G. PENZO (ed), *Schopenhauer e il sacro*, Bologna 1987
13. S. ZUCAL (ed), *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, Bologna 1988
14. F. DEMARCHI (ed), *Wilhelm Schmidt: un antropologo sempre attuale*, Bologna 1988
15. A. CERESA-GASTALDO (ed), *Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale*, Bologna 1990
16. L. SARTORI - M. NICOLETTI (edd), *Teologia politica*, Bologna 1991
17. C. MORESCHINI - G. MENESTRINA (edd), *Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore*, Bologna 1992.
18. L. LORENZETTI (ed), *Teologia e bioetica laica*, Bologna 1994
19. G. BOF (ed), *Antropologia culturale e antropologia teologica*, Bologna 1994
20. M. BALDINI - E. BENVENUTO - K. NEUFELD (edd), *L'uomo, la tecnica e Dio*, Bologna 1994
21. A. CONCI, *Dietrich Bonhoeffer. La responsabilità della pace*, Bologna 1995
22. G. CAPRARO (ed), *Sociologia e teologia di fronte al futuro*, Bologna 1996
23. M. MILANI (ed), *La via «sapienziale» e il dialogo interreligioso. Rischio e tensioni tra singolarità della Rivelazione e la sua universalizzazione*, Bologna 1997

Series maior

1. C. LEONARDI (ed), *Ezio Franceschini (1906-1983). Scritti, documenti, commemorazioni, testimonianze*, Bologna 1986
2. G. CRISTOFORETTI, *La visita pastorale del Cardinale Bernardo Clesio alla diocesi di Trento 1537-1538*, Bologna 1989
3. I. ROGGER - M. BELLABARBA (edd), *Il principe vescovo Johannes Hinderbach (1465-1486) fra tardo medioevo e umanesimo*, Bologna 1992
4. J. GRISAR, *Il Vescovo di Trento Giovanni Nepomuceno de Tschiderer e la situazione della Chiesa in Austria e nel Tirolo nel corso della prima metà del secolo XIX*, Bologna 1997
5. E. CURZEL, *Le pievi trentine. Trasformazioni e continuità nell'organizzazione territoriale della cura d'anime dalle origini al XIII secolo (studio introduttivo e schede)*, Bologna 1999
6. E. CURZEL (ed), *In factis mysterium legere. Miscellanea di studi in onore di Iginio Rogger in occasione del suo 80° compleanno*, Bologna 1999
7. L. CIRILLO (ed), *Concordanze del «Codex Manichaicus Coloniensis»*, Bologna 2001
8. E. CURZEL, *I canonici e il Capitolo della cattedrale di Trento dal XII al XV secolo*, Bologna 2001
9. C. GIOVANNINI (ed), *Epistolario Clemente Rebora, I: 1893-1928. L'anima del poeta*, Bologna 2004
10. C. GIOVANNINI (ed), *Epistolario Clemente Rebora, II: 1929-1944. La svolta rosmينiana*, Bologna 2007
11. R. PERROTTA, *Hairéseis. Gruppi, movimenti e fazioni del giudaismo antico e del cristianesimo (da Filone Alessandrino a Egesippo)*, Bologna 2008

Scienze Religiose. Nuova serie

1. V. BRUGIATELLI, *Il problema filosofico del linguaggio in Antonio Rosmini*, Bologna 2000
2. G. CANOBBIO, *La fede di Gesù*, Bologna 2000
3. A. AUTIERO - A. GENOVESE (edd), *Antonio Rosmini e l'idea della libertà*, Bologna 2001
4. A. AGUTI, *La questione dell'ermeneutica in Karl Barth*, Bologna 2001
5. E. MAZZA (ed), *L'idea di sacrificio. Un approccio di teologia liturgica*, Bologna 2002
6. K. RICHTER, *Spazio sacro e immagini di Chiesa. L'importanza dello spazio liturgico per una comunità viva*, a cura di I. ROGGER, Bologna 2002

7. S. CARLETTO, *Salvezza ed Ecumene. Il recente dibattito sulla dottrina della giustificazione per fede in Germania (1997-1999)*, Bologna 2003
8. L. GALVAGNI, *Percorsi di etica clinica*, Bologna 2003
9. F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto. La funzione di Spinoza nella «Scienza della logica» di Hegel*, Bologna 2003
10. V. MARALDI (ed), *Teologie della creazione e scienze della natura*, Bologna 2004
11. G. ZAMAGNI, *La teologia delle religioni di Hans Küng. Dalla salvezza dei non cristiani all'etica mondiale (1964-1990)*, Bologna 2005
12. A. AUTIERO (ed), *Teologia nella città, teologia per la città. La dimensione secolare delle scienze teologiche*, Bologna 2005
13. L. GALVAGNI, *Bioetica e comitati etici*, Bologna 2005
14. P. COSTA - F. MICHELINI (edd), *Natura senza fine. Il naturalismo moderno e le sue forme*, Bologna 2006
15. S. FURLANI, *La critica hegeliana a Fichte nella «Scienza della logica»*, Bologna 2006
16. D. ZORDAN (ed), *Riflessi di bellezza. Arte e religioni, estetica e teologie*, Bologna 2007
17. P. COSTA, *Un'idea di umanità. Etica e natura dopo Darwin*, Bologna 2007
18. M. MARIANI, *L'innocenza perduta del sapere in Karl Rahner*, Bologna 2008
19. Th. PRÖPPER, *Vangelo, Ragione, Libertà. Lineamenti di un'ermeneutica teologica*, Bologna 2008

«Annali di studi religiosi»

- 1, 2000
- 2, 2001
- 3, 2002
- 4, 2003
- 5, 2004
- 6, 2005
- 7, 2006
- 8, 2007

collana
**SCIENZE
RELIGIOSE**
Nuova serie



ISBN 978-88-10-41513-9



9 788810 415139 >